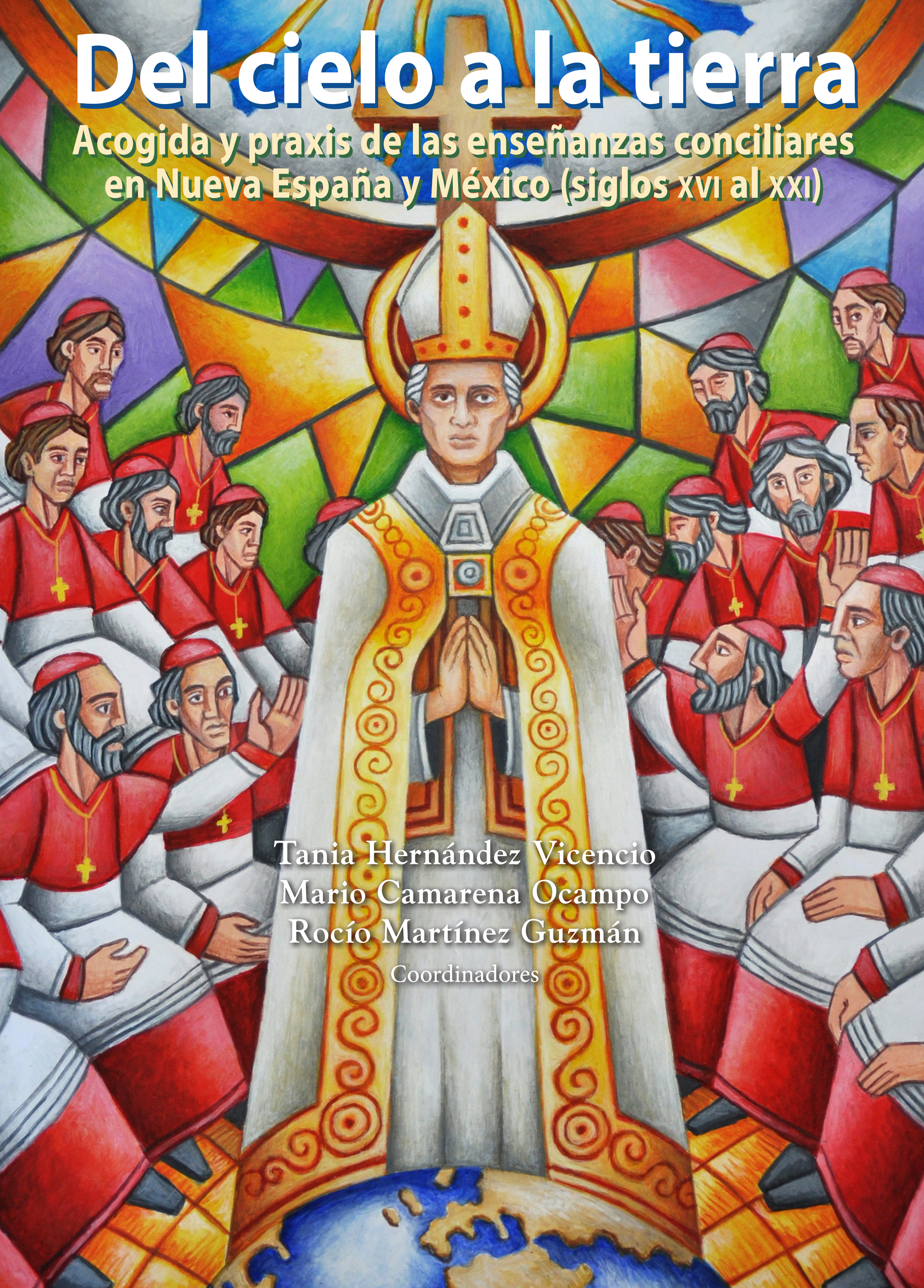


Del cielo a la tierra

Acogida y praxis de las enseñanzas conciliares en Nueva España y México (siglos XVI al XXI)

Tania Hernández Vicencio
Mario Camarena Ocampo
Rocío Martínez Guzmán
Coordinadores

Del cielo a la tierra

Acogida y praxis de las enseñanzas conciliares en Nueva España y México (siglos XVI al XXI)

Colección Historia

•

serie génesis

DEL CIELO A LA TIERRA
Acogida y praxis de las enseñanzas conciliares en Nueva España y México (siglos XVI al XXI)

Tania Hernández Vicencio
Mario Camarena Ocampo
Rocío Martínez Guzmán

Coordinadores

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hernández Vicencio, Tania, Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán (coords.)
Del cielo a la tierra. Acogida y praxis de las enseñanzas conciliares en Nueva España y México (siglos XVI al XXI) / [recurso electrónico] coord. e introd. de Tania Hernández Vicencio, Mario Camarena Ocampo, Rocío Martínez Guzmán. – México : Secretaría de Cultura, INAH, 2024
316 p. : ilus. ; 23 × 17 cm – (Colec. Historia, Ser. Génesis)

ISBN: 978-607-539-960-7

1. Concilios y sínodos ecuménicos – Nueva España 2. Concilios y sínodos ecuménicos – México 3. Concilios y sínodos provinciales – Nueva España 4. Concilios y sínodos provinciales – México 5. Iglesia católica – México – Historia 6. Iglesia católica – México – Doctrinas – Aspectos sociales I. Camarena Ocampo, Mario, coord. II. Martínez Guzmán, coord. III. t. IV. Ser.

LC BX831.5

Primera edición electrónica: 2024

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen de portada: *Lo divino y lo terrenal*,
óleo de Pedro Arturo Hernández Vicencio.

ISBN: 978-607-539-960-7

Hecho en México



Índice

Introducción

Tania Hernández Vicencio, Rocío Martínez Guzmán, Mario Camarena Ocampo

UN MARCO GENERAL

El estudio de los concilios de la Iglesia católica ha sido abordado acuciosamente en la historiografía mexicana, sobre todo si se pone atención a las implicaciones que dichas asambleas han tenido en la dinámica interna y los desarrollos propios de la institución y normativa eclesiásticas; en esa línea, los concilios han sido considerados acontecimientos clave de la historia y la política institucional de la corporación religiosa. Por otro lado, existe una línea de investigación igualmente importante, pero acaso menos desarrollada que la primera, que en la perspectiva de la historia social se preocupa más por los procesos de recepción, adaptación y práctica de las enseñanzas conciliares de la Iglesia, entendida ésta no sólo como institución, sino –en un sentido más amplio– como sociedad y comunidad formada por un sector religioso con un jefe supremo que es el papa y una amplia estructura de autoridad, pero también y de manera relevante, por una amplia congregación de fieles[1] situada en distintas realidades. Esta vertiente

[1] Hay que recordar que la palabra iglesia proviene del vocablo latín *ecclesia* y éste del griego *ekklesia* que designa a la asamblea del pueblo. En Atenas, la *ekklesia* era la asamblea de los ciudadanos reunidos para discutir asuntos políticos. San Pablo usó esta palabra para referirse a la congregación de creyentes cristianos. Iglesia es el término frecuentemente utilizado en el Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo elegido en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí,

suele incorporar a la reflexión otras temáticas relativas a la forma como las distintas instancias de la Iglesia en los ámbitos nacionales y locales reciben los resolutivos de los concilios. Esta línea pone el acento en las complejidades y tensiones derivadas de la aplicación de las normas en contextos culturales distintos a aquél donde fueron creadas e indaga en la acogida, la interpretación y la práctica concreta de las enseñanzas conciliares por parte de una amplia gama de sujetos sociales.

El interés de quienes participamos en esta obra colectiva es aportar nuevos elementos de análisis a esta segunda perspectiva. Si bien reconocemos la importancia de los procesos centrados en la política institucional y la normativa eclesial, quienes participamos en este libro queremos contribuir al debate sobre la impronta que dejaron algunos concilios fundamentales en México, en relación con tres dimensiones: *a)* respecto a la adopción y aplicación de algunos preceptos conciliares en diversas instancias nacionales y locales, *b)* con relación a la complejidad que produjo en el mundo católico la discusión eclesial sobre algunos conceptos eje de la moral cristiana, *c)* respecto al reto de traducir y llevar a la práctica los preceptos conciliares en espacios culturales plurales, donde diversos sujetos sociales también los llenaron de contenido. Con el objeto de presentar una mirada amplia sobre estos procesos, consideramos importante incorporar en esta obra colectiva –a manera de estampas o imágenes– trabajos que son el resultado de investigaciones basadas en diferentes metodologías. Si bien se centran en problemáticas acotadas en el tiempo y el espacio, vistos en conjunto contribuyen al análisis de un amplio marco temporal en la historia de México, que va del siglo XVI al XXI. El objetivo de posar la mirada en las experiencias institucionales locales y en la perspectiva de los sujetos sociales requiere entrelazar distintos métodos y fuentes, de ahí que este libro no sólo se basa en el análisis de archivos y documentos eclesiásticos, sino también en el examen de imágenes y en

donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo. La Iglesia está formada por toda la comunidad local o universal de creyentes. Véase: https://es.catholic.net/op/articulos/51238/cat/151/glosario-de-terminos-religiosos.html#modal

la metodología de la historia oral, dos estrategias que amplían la visión sobre el tema de este libro.

Los decretos emanados de los concilios ecuménicos rigen a la feligresía católica, pero también repercuten en la vida política y social de comunidades más amplias.[2] La relevancia de la celebración, desarrollo e implicaciones de estas asambleas universales, tanto en la historia de la Iglesia como en "la historia secular cristiana",[3] merece ser investigada por su importancia en distintos aspectos de la práctica religiosa, pero también en la vida social y cultural. Estas asambleas surgen de los conflictos al interior de la cristiandad y por la necesidad de la Iglesia de ganar espacios en el mundo político y social. Los concilios[4] –del latín *concilium*, asamblea, en la palabra griega σύνοδος (*sýnodos*) que se traduce en latín como *synodus* o *concilium* en el uso común– originalmente hacían referencia a una asamblea convocada por los obispos, reyes o papas.[5] Las palabras "sínodo" y "concilio" designaron, desde los primeros siglos,[6] a las asambleas eclesiásticas convocadas en diversos niveles (diocesano, provincial o regional, patriarcal, universal) para reflexionar, a la luz de una posición teológica, sobre las cuestiones doctrinales, litúrgicas, canónicas y los asuntos relacionados con la fe, la moral y la disciplina religiosa.

[2] María del Consuelo Maquívar, *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España,* México, INAH/Porrúa, 2006, p. 15.

[3] Giuseppe Alberigo, Prólogo "Los concilios ecuménicos en la historia", en Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 11.

[4] El concilio se refiere a una asamblea regular de obispos. El concilio ecuménico es una asamblea universal de obispos convocada por el papa, a la que pueden asistir los superiores mayores de las órdenes religiosas. El concilio es la más alta autoridad de la Iglesia y decide soberanamente sobre las cosas más importantes en materia de fe y de la vida de la institución. El Concilio Provincial es la reunión de todos los obispos de una provincia eclesiástica bajo un arzobispo. María del Consuelo Maquívar, *op. cit*., p. 346.

[5] Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, numeral 4, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

[6] En la lengua griega se utilizan para referirse a los discípulos de Cristo convocados en asamblea, en algunos momentos es sinónimo de la comunidad eclesial. San Juan Crisóstomo explica que la Iglesia es la asamblea convocada para dar gracias y cantar alabanzas a Dios, donde todo se expresa unido (σύστημα) en el mismo sentir.

En la Iglesia católica, la distinción en el uso de las palabras "concilio" y "sínodo" es reciente. En el Concilio Vaticano II (1962-1965) fueron usadas como sinónimos en la asamblea conciliar.[7] Una precisión fue introducida en el *Codex Iuris Canonici* de la Iglesia latina (1983), en el que se distingue entre concilio particular (plenario o provincial) y concilio ecuménico, por una parte, y entre sínodo de los obispos y sínodo diocesano, por la otra.[8]

Los concilios nos hablan de momentos críticos de la Iglesia y refieren situaciones de conflicto que en ocasiones marcan transformaciones en los dogmas, las cuales influyen en las normas de la vida política y social del pueblo porque rigen la vida de toda la cristiandad. Estos encuentros pueden realizarse entre periodos prolongados y requieren una larga preparación y desarrollo; además, casi siempre han suscitado una profunda atención de los gobiernos civiles. Tanto las actividades, como los debates y, sobre todo, las resoluciones de carácter universal despiertan una gran expectativa en los obispos sobre los cambios reales que éstos implicarán en la visión de la Iglesia y en su mandato sobre la práctica religiosa. Los concilios deben ser analizados como el momento más importante de todos los procesos de la Iglesia en cuanto a la reflexión sobre la evangelización en un momento histórico y para el futuro de la cristiandad. Los concilios han sentado las bases doctrinales que rigen el pensamiento y las prácticas religiosas actuales; ellos dan estructura a la propia institución religiosa, además de que plantean sus diferencias con otras Iglesias y Estados, con el afán de afianzarse como institución hegemónica. Los concilios generan diferentes documentos: constituciones, decretos y declaraciones que, en los hechos, serán interpretados e instrumentados en forma diferente por cada diócesis; no obstante, el dogma[9] no está a discusión.

[7] *Cfr*. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Dogmática Dei Verbum*, 1; Const. Sacrosanctum Concilium, 1.

[8] "Clases de concilios", véase *Enciclopedia Católica*, en: https://ec.aciprensa.com/wiki/Concilio

[9] Dogma, del griego *dokein*, que significa parecer, pensar, creer. Verdad de la fe contenida en la revelación, propuesta en la Iglesia y por la Iglesia, por la enseñanza del magisterio ordinario y universal. María del Consuelo Maquívar, *op. cit*., p. 346.

Existen importantes estudios sobre estas asambleas, como el Concilio de Trento que fue ampliamente revisado en las obras monumentales de Hubert Jedin y Paolo Prodi,[10] quienes abordan de manera minuciosa la compleja vida de la Iglesia y ponen en evidencia las dificultades originadas por su propia estructura. Con gran atención, varios especialistas de la historia eclesiástica han revisado las tres categorías de concilios: ecuménicos, generales y provinciales. Los primeros, son asambleas celebradas por la Iglesia católica y las iglesias ortodoxas a las que son convocados todos los obispos bajo la presidencia del papa, con el fin de discutir los aspectos doctrinales y la práctica religiosa, y cuyos decretos, una vez que han recibido la confirmación papal, obligan a todos los cristianos. Los sínodos generales de Oriente y Occidente están compuestos por una parte del episcopado. Los concilios provinciales reúnen a los obispos sufragáneos de una provincia eclesiástica.[11]

La Iglesia católica reconoce 21 concilios ecuménicos;[12] de éstos, los que más impactaron la historia contemporánea del cristianismo y, particularmente, del catolicismo fueron el Concilio de Trento, el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II. El primero debe su nombre a la ciudad italiana donde se llevó a cabo, entre los años 1545 y 1563. Este primer sínodo, convocado por el papa Paulo III, condenó la Reforma protestante. Si bien su realización tuvo continuas interrupciones debido a diversos conflictos teológicos y militares, pueden distinguirse tres diferentes periodos: una primera fase, entre los años de 1545 y 1547; una segunda etapa, conducida por el papa Julio III, entre

[10] Hubert Jedin, *Il Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1 ed., 1949, y en español, por la Universidad de Navarra, en 1981; Paolo Prodi, *Il Paradigma Tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010.

[11] Otros tipos de concilios son los diocesanos, que incluyen al clero de la diócesis y son presididos por el obispo o el vicario general, y los concilios mixtos, en los que tanto dignatarios civiles como eclesiásticos se reúnen para solucionar asuntos seculares y eclesiásticos, véase *Enciclopedia Católica*, en: https://ec.aciprensa.com/wiki/Concilios_Generales#Definici.C3.B3n

[12] Para una rápida revisión de su desarrollo, véase "Los 21 Concilios Ecuménicos", en: https://ec.aciprensa.com/wiki/Los_21_Concilios_Ecum%C3%A9nicos

1551 y 1552; y la tercera, bajo el papado de Pío IV, realizada entre los años de 1562 y 1563.[13]

Los participantes en este concilio consideraban que la Reforma protestante, encabezada por Martín Lutero, había vulnerado la estructura eclesial construida durante la Edad Media, por lo que era necesario restaurar la doctrina y acompañar este proceso con ciertos cambios en las costumbres, pero sin confrontar el orden esencial de la Iglesia. Dicho concilio tuvo una importante influencia en los siglos posteriores, pues la Iglesia católica orientó sus acciones al cumplimiento doctrinal y la disciplina interna. Los resolutivos del sínodo se convirtieron en el filtro que adecuó la tradición previa. Otras fuentes, como el *Decretum Gratiani*, que durante la Edad Media contribuyó a mantener vivo el contacto con la antigüedad cristiana, intentaba conciliar la totalidad de las normas canónicas existentes, finalmente pasó a segundo plano.[14]

El Concilio de Trento reafirmó la validez de los siete sacramentos,[15] no sólo del bautismo y la eucaristía, como sostenía el luteranismo; reconoció la necesidad de conjuntar la fe y las obras para lograr la salvación, afirmó la existencia del purgatorio y reivindicó los santos y la misa. Las disposiciones de este encuentro se dieron a conocer por medio del *Catecismo* del Concilio de Trento; como producto de este sínodo se elaboró el *Index Librorum Prohibitorum* (1564), una lista de libros prohibidos que tenía el objetivo de vigilar los textos difundidos entre los cristianos. La herencia de este concilio para los siglos posteriores fue, *grosso modo*, una Iglesia siempre en actitud defensiva y estática que dio

[13] Sobre este concilio, en general, y sobre algunas temáticas abordadas durante su desarrollo, pueden consultarse, entre otros: Erika Tánacs, "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación", *Fronteras de la Historia*, 7, 2002, pp. 117-140; Jesús Menéndez Peláez, "Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento", *Criticón*, núms. 94-95, 2005, pp. 49-67; y Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen, "El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, vol. 69, núm. 246, 2009, pp. 241-271.

[14] Giuseppe Alberigo, "Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del centenario", *Concilium* 7, 1965, pp. 84-85.

[15] Los siete sacramentos son bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio.

la máxima relevancia a las estructuras canónicas y a la defensa de la fe. El papel que tuvieron las Escrituras en la vida cristiana fue menor; aunque se dejó abierta la posibilidad de una presencia activa de la Biblia, en los hechos esto no fue así, por lo que se afectó la liturgia y la prédica. La liturgia, que no mantenía un sentido dinámico y carecía de suficiente sustento en los textos bíblicos, se concentró en la eucaristía, dando poca importancia a la dimensión comunitaria. La consolidación de la estructura eclesial acentuó excesivamente la relación vertical de la organización de la Iglesia, lo cual produjo centralismo en el gobierno de ésta y contribuyó a poner a salvo la unidad eclesial frente a la disgregación que se produjo en las confesiones protestantes, las cuales mantenían una organización más horizontal.[16]

El Concilio Vaticano I fue convocado por el papa Pío IX y se llevó a cabo entre 1869 y 1870 para enfrentar al racionalismo y al galicanismo.[17] El sínodo se realizó en un escenario donde se desarrollaron varios acontecimientos clave como la Revolución francesa (1789), la supresión de los Estados pontificios y el surgimiento de nuevos Estados nacionales laicos. Con el conflicto armado que tuvo lugar en Francia se destruyeron, confiscaron y reorientaron muchas estructuras e instituciones religiosas y se instauró un régimen político republicano y laico. El pensamiento racionalista se impuso a la fe y el inicio de la secularización llegó a las distintas dimensiones de la vida de las naciones. Por otra parte, cuando el papa Pío IX fue despojado de los Estados pontificios (1870) con motivo de la unificación italiana, la Iglesia perdió poder temporal y esta situación hizo que la institución se enfocara en mantener el único poder que le quedaba, que era el poder doctrinal. A partir de ese momento, los Estados nacionales de

[16] Véase Pedro Pablo Zamora Andrade, "Vaticano II, cambio de modelo teológico", tesis doctoral en Teología, Bogotá, Colombia, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 46-49, disponible en: https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/1447/ZamoraAndradePedroPablo2011.pdf;sequence=1

[17] Respecto a este sínodo pueden consultarse Justo Collantes, *La cara oculta del Vaticano I: la actualidad de un concilio olvidado*, Madrid, BAC, 1970; y Mate Reyes, *El ateísmo, un problema político: el fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del Concilio Vaticano I*, Salamanca, Sígueme, 1973; entre otros.

espíritu laico decidieron sobre el papel que tendría la religión en la vida pública y la dimensión religiosa fue desplazada al ámbito de la vida privada de los individuos. Instituciones como el matrimonio, la beneficencia y la educación pasaron a ser organizados por la autoridad civil.[18]

En un escenario marcado por el cuestionamiento al poder de la Iglesia, la eclesiología estuvo definida por el rechazo y condena al nuevo orden social surgido de la Ilustración. La Iglesia se presentó a sí misma como obra divina en un mundo desordenado y peligroso y la autoridad del papa se erigió como la única fuente de poder. De este modo, la Iglesia se constituye como una sociedad vertical donde el papa es el núcleo de las decisiones, pues goza de autoridad inmediata sobre cada iglesia local y sobre la feligresía en su conjunto. Es así como se impone el centralismo de la curia romana en lo dogmático, lo jurídico y lo pastoral.

Dos corrientes surgieron en ese contexto: una, la del episcopado galicano-regalista, que cuestionaba la obediencia obligatoria de cualquier decisión de Roma, curial o papal, administrativa o doctrinal, y otra, ultramontanista, que buscaba elevar a dogma toda intervención pública del papa y exaltaba su soberanía espiritual e infalibilidad. Esta tensión produjo, por un lado, la intensificación del magisterio doctrinal del papa y los obispos y, por otro, "el repliegue de la razón teológica frente a la razón ilustrada", situación que propició la elaboración de un discurso eclesiástico distante de las filosofías de la época, centrado en la defensa de la tradición, y quienes se atrevieron a cuestionarlo tuvieron que enfrentar al Santo Oficio.[19]

Entre los más de 90 años que transcurrieron entre el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II, se fue perfilando una nueva preocupación teológica producto de un contexto social radicalmente distinto y de nuevos debates marcados por las metodologías histórico-críticas sobre el estudio del Evangelio. Para ese momento, se fue fortaleciendo una corriente que pugnaba por reflexionar sobre temas que antes no tenían relevancia para la teología, como la economía, la política, el significado del progreso y la modernidad. A principios del

[18] Pedro Pablo Zamora Andrade, *op. cit.*, p. 50.
[19] *Id.*

siglo xx aparecen claros rasgos de una nueva metodología, conocida como "metodología cardijniana" o de la "revisión de vida", creada por el sacerdote belga Joseph Cardijn (1882-1967), utilizada por algunos grupos católicos como la Juventud Obrera Católica belga y la Acción Católica.[20] Dicho método fue empleado para la reflexión pastoral y constaba de tres momentos: "ver-juzgar-actuar"; rastros importantes de su aplicación pueden encontrarse en algunos de los documentos pontificios casi contemporáneos al Concilio Vaticano II, como *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), encíclicas elaboradas por el papa Juan XXIII, cuya esencia también fue incorporada a la *Constitución pastoral Gaudium et Spes* (1965).[21]

El Concilio Vaticano II fue convocado por el papa Juan XXIII en 1959 y se desarrolló a lo largo de tres años entre 1962 y 1965, ya bajo la conducción del papa Paulo VI.[22] Los estudiosos de este encuentro ecuménico tienden a dividirse en dos grandes vertientes en relación con su relevancia real. Para algunos estudiosos, el Concilio Vaticano II fue el acontecimiento cristiano más importante del siglo xx, por lo que lo han catalogado como "un nuevo comienzo, un antes y un después", para la historia de la Iglesia católica, con lo que enfatizan la ruptura con la tradición. Esta vertiente resalta la importancia de sus debates y resolutivos, cuya esencia fue la renovación moral de la vida cristiana de los fieles, la adaptación de la vida eclesiástica a las necesidades de los pueblos, la interrelación con las demás religiones, principalmente las orientales y, en especial, el relevante papel de los laicos.[23] Otro grupo de estudiosos ubica al Concilio Vaticano II en la línea de la continuidad y considera que su originalidad fue esencialmente de "carácter pastoral", no necesariamente en la doctrina; con esta visión se han enfocado en identi-

[20] *Id.*

[21] *Ibid.*, p. 65.

[22] Entre los textos que se han escrito sobre este concilio pueden verse: Enrique Rondet, *Vaticano II. El concilio de la nueva era*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970; Casiano Floristán, *Vaticano II, un concilio pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1990; Ricardo Blásquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme; Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 3 v., Salamanca, Sígueme, 1999 y Agostino Marchetto, *El Concilio Vaticano II: contrapunto para su historia*, Valencia, EDICEP, 2008.

[23] Puede consultarse Humberto José Sánchez Zariñana, *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*, México, UIA, 2015.

ficar los aspectos doctrinales en los que el encuentro reproduce la tradición del Concilio Vaticano I e incluso del Concilio de Trento.[24]

El hecho es que este sínodo fue clave, tanto dentro como fuera de la Iglesia, entre otras cuestiones porque incorporó a sus debates los cambios acontecidos en una sociedad cada vez más pluricultural. Por primera vez una asamblea recibió a los obispos del llamado "tercer mundo", líderes de otras religiones cristianas y laicos. En sus documentos se observa el surgimiento de un nuevo modelo teológico, desde el punto de vista epistemológico, así como en su relación con la práctica religiosa.[25] La participación de los obispos latinoamericanos no fue un asunto menor si se considera que en el Concilio de Trento no tuvieron representación y que en el Concilio Vaticano I los pocos obispos presentes permanecieron al margen de un posicionamiento realmente importante sobre la problemática del nuevo continente y su participación contribuyó a la centralización.[26] Entre los temas abordados por el Concilio Vaticano II que se destacan como herencia del Concilio de Trento se encuentra el valor educativo de la liturgia, la centralidad de la eucaristía, el tema del matrimonio y el ministerio episcopal.

En su discurso de apertura, el papa Juan XXIII manifestó que "el supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz".[27] Su expresión: "Quiero abrir las ventanas de la Iglesia para que podamos ver hacia afuera y los fieles pueden ver hacia el

[24] En esta línea véase, por ejemplo, Avery Dulles, "La eclesiología católica a partir del Vaticano II", *Concilium* 208, 1986, p. 333.

[25] Véase, entre muchos trabajos, Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación* (1492-1992), Barcelona, Nova Terra, 1974; Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999; Gustavo Morello, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, núm. 199, 2007.

[26] Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, ESTELA-IEPAL, 1967, p. 167; Gustavo Morello, *op. cit.*

[27] Juan XXIII, Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de su Santidad Juan XXIII. Jueves 11 de octubre de 1962, p. 3, disponible en: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

interior",[28] dejó en claro su intención de promover el ecumenismo, los cambios en la liturgia y la actitud misionera de la Iglesia, su deseo de modificar la relación de sacerdotes y laicos, y la promoción necesaria de la fe católica para la renovación de la pastoral en el mundo.

En los años posteriores a dicho concilio, y hasta la fecha, se han realizado diversos análisis sobre la forma en que sus resolutivos fueron recibidos en distintos países. En el caso de México, algunos de los temas que más se han estudiado son su impacto en el espacio sagrado y la arquitectura,[29] su influencia en la liturgia y la práctica de la Iglesia católica mexicana, la confrontación de posturas dentro del catolicismo y la formación de la disidencia,[30] el papel que desempeñaron personajes clave del episcopado mexicano,[31] así como el

[28] Véase Máximo Núñez Mediavilla, *Acercamiento a los veintiún concilios ecuménicos de la Santa Iglesia católica desde el Concilio de Nicea al Vaticano II*, p. 78, disponible en: https://www.justtothepoint.com/library/libros/concilios.pdf

[29] Véase Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, "Liturgia, culto y arquitectura después del Concilio de Trento: la situación de México durante los siglos XVII y XVIII", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, núms. 48 y 49, pp. 287-308, 1992; León Alvarado y Leticia Selene, "El espacio sagrado después del Concilio Vaticano II: templos católicos en Morelia", *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 4, 2015, pp. 102-107; y Lucía Santa-Ana Lozada y Perla Santa-Ana Lozada, "La transformación espacial de las iglesias católicas en la segunda mitad del siglo XX en México. El caso de la Santa Cruz del Pedregal", *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 4, 2015.

[30] Entre la diversidad de trabajos, pueden verse: Martín de la Rosa, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", *Cuadernos Políticos* 19, enero-marzo, 1979; Víctor Gabriel Muro, "Iglesia y sociedad en México. 1970-1990", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 47, 1991; José Antonio Alonso Herrero, *El espíritu renovado: la iglesia católica en México. De la nueva tolerancia al Concilio Vaticano II, 1940-1968. Puebla: un escenario regional*, México, BUAP-Plaza y Valdés, 2012; Jesús Iván Mora Muro, "Concilio y disidencia. Antonio Gómez Robledo, crítico del Vaticano II", *Letras Históricas* 10, primavera-verano, 2014, pp. 149-174; y Austreberto Martínez Villegas, "La confrontación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II", *Caleidoscopio* 32, 2015, pp. 19-42.

[31] Véase, por ejemplo, Juan Carlos Casas García, "La Iglesia en México durante el Vaticano II: el contexto nacional y eclesial y la participación de los obispos mexicanos en el Concilio" y Manuel Olimón Nolasco, "Una lúcida voz mexicana en el Concilio: Don Sergio Méndez Arceo", *Efemérides mexicana: Estudios filosóficos, teológicos e históricos* 97, 2015.

Jesús histórico, la participación laical, el concepto de justicia y el trabajo pastoral.[32]

LOS CONCILIOS PROVINCIALES MEXICANOS

Como se ha mencionado líneas arriba, los concilios provinciales son asambleas de obispos realizadas en una provincia o territorio concreto, los cuales retoman elementos propios de la sociedad que deben ser abordados desde un punto de vista doctrinal y pastoral. En el nuevo mundo, los concilios provinciales tuvieron como telón de fondo el hecho de que, durante la época colonial, los monarcas españoles fungieron como patronos de la Iglesia católica, y en los territorios consultados, como vicarios del papa en materia eclesiástica por medio del Patronato Real, que les dio autoridad para organizar a la Iglesia. Después de los procesos independentistas de principios del siglo XIX, la Santa Sede, una vez liberada del Patronato Real, llevó a cabo la compleja tarea de retomar el control de la Iglesia en las antiguas colonias españolas.[33]

Cuando en 1546 la Santa sede creó las arquidiócesis de México, Lima y Santo Domingo, las diócesis de las Indias dejaron de depender jurisdiccionalmente de Sevilla y formaron tres nuevas provincias eclesiásticas en el nuevo mundo, con ello inició el desarrollo de los Concilios Provinciales en Hispanoamérica. Entre el final del siglo XVII y el final del siglo XIX, en México se realizaron cinco concilios provinciales.[34] El primero, se llevó a cabo en el marco de la segunda y la tercera etapas del Concilio de Trento, en 1555; su objetivo no fue propiamente aplicar los resolutivos del Concilio de Trento, que se publicaron en 1563; el rey aprobó los decretos del concilio provincial

[32] Sobre estos temas se publicaron diversos artículos en la trayectoria de la *Revista Mensual Christus*, editada por el Centro de Reflexión Teológica en México.

[33] Rodolfo R. de Roux, "La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración", *Pro-Posições*, vol. 25, núm. 1/73, ene-abr 2014, p. 33.

[34] Sobre los sínodos mexicanos véase María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM/IIH, 2004 y María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005.

hasta 1564, cuando ordenó a los obispos que procedieran a su aplicación.[35] Los resultados de este concilio se expresan a lo largo de 93 capítulos en los cuales quedó consignada la normatividad establecida por las juntas eclesiásticas y una amplia legislación que abarca todos los aspectos de la vida de la Iglesia en Nueva España. El concilio se ocupó de los sacramentos, del culto, de la jurisdicción episcopal, y particularmente, de la reforma del clero, en general, todo sobre el buen gobierno de la Iglesia.[36]

El segundo concilio provincial mexicano se llevó a cabo en 1565, es decir, dos años después de que el Concilio de Trento había concluido, y desde ese momento los decretos tridentinos, promulgados e impresos, se volvieron un arma jurídica que cada obispo usaría para defender sus derechos. Según Manuel Toussaint, esta asamblea no tiene propiamente la relevancia de su antecesor, debido a que el objetivo principal fue recibir y jurar el Concilio de Trento. Sus resolutivos se integraron en 28 capítulos, a través de los cuales se adaptaron a la Nueva España las principales disposiciones del tridentino; además, se insistió en el estudio de los idiomas primitivos y se profundiza en la reforma de clero.[37]

El tercer concilio se realizó en 1585. Este sínodo se reúne para insistir en la aplicación de las decisiones de Trento y para revisar las disposiciones del primero y segundo concilios provinciales; el concilio representó la adaptación definitiva de los decretos tridentinos a la legislación canónica novohispana. Durante este concilio se hizo una amplia consulta de teólogos, órdenes religiosas y otras personalidades. Entre otras cuestiones, la reunión abordó las reglas consuetudinarias de la catedral de México, las obvenciones y los derechos parroquiales, las actividades mercantiles de los sacerdotes y el sustento del clero que recayó en la feligresía. Este sínodo ha sido considerado por los especia-

[35] Sobre los tres primeros concilios puede verse Magnus Lundberg, "Las actas de los tres primeros concilios mexicanos. Historia diplomática y estudio de su itinerario", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 15, 2006, pp. 259-268.

[36] Sobre los principales temas abordados en los concilios puede consultarse Manuel Toussaint, *La Catedral de México*, México, Porrúa, 1973, pp. 8-11.

[37] *Id.*

listas el más importante de los que se realizaron en Nueva España, sus disposiciones alcanzan prácticamente todas las dimensiones de la vida religiosa y social. Los términos en los que está analizado enfatizan tres ideas: la propagación de la fe católica y el aumento del culto divino, la reforma del clero y del pueblo, y la común utilidad en lo espiritual y temporal de la provincia mexicana. En sus disposiciones destacan sus críticas respecto a la conversión superficial de los indios como resultado de la evangelización, particularmente en lo relativo a la administración de sacramentos a la población indígena. El indio fue considerado neófito respecto a la fe católica, una situación que le otorgó un trato distinto en los tribunales especializados.[38]

El Cuarto Concilio Provincial se realizó en 1771, aunque las actas resultantes no fueron aprobadas por el rey ni por el papa. Dicho concilio fue uno de los intentos más claros de regular la vida del clero y las expresiones religiosas de la población. En aras de enmendar varios problemas relativos a la atención espiritual de los fieles, en dicho concilio se discutió la división y la reorganización de las parroquias. Además de éstos, otros asuntos relativos a la cuestión indígena y a la relevancia de algunos personajes del alto clero mexicano, han sido temas que han merecido la reflexión de los estudiosos. Sobre el segundo tema, destaca la investigación respecto a la organización de los curatos de la Ciudad de México, en la que se muestra el contraste entre el racionalismo del cardenal Francisco Antonio de Lorenzana, quien presidió dicho concilio, y el contexto histórico en el que vivió. Lorenzana impulsó la secularización de las doctrinas, la reorganización de las parroquias capitalinas y la castellanización de los indios,[39] pero tam-

[38] Véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 1, 1985, pp. 5-31; Sebastián Terráneo, "El llamado 'III Concilio Provincial Mexicano y los Estatutos de la Santa Iglesia de México' o 'Reglas consuetas de la Catedral de México'", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXIII, 2011, y Rodolfo Aguirre, "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 51, julio-diciembre, 2014, pp. 9-44.

[39] Véase Luisa Zahino Peñafort, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones*, núm. 45, 1991; *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM/Universidad de Castilla La

bién manifestó a la Corona la necesidad de una reforma en el clero y de mejorar la disciplina eclesiástica y el fiel obedecimiento a los mandamientos reales.

El quinto concilio provincial, fue celebrado en la catedral de México, como cabeza de provincia, en el año 1896. Este encuentro se adaptó en su estructura especialmente al tercer concilio, entre los temas que se abordaron destacaron: la administración del magisterio eclesiástico, la administración del culto divino, los bienes eclesiásticos y su administración, así como los juicios y las penas.

A partir de la historia decimonónica, la Iglesia católica experimentó un proceso que se ha denominado de romanización, por el que su estructura y funcionamiento se fue centralizando en la Curia romana, con el objetivo de integrar a todos los católicos y posicionar a la figura del papa en un momento en el que la Iglesia se confrontaba con los gobiernos liberales en distintas latitudes que luchaban contra el avance de la modernidad.

Existen varios estudios en los que se analizan las influencias de algunos de estos concilios en México, y se abordan temas como los debates doctrinales, la función de los concilios en la promoción de la lectura, la discusión en torno a conceptos clave como familia y matrimonio, y, más recientemente, se ha enfatizado la importante de la recuperación de algunos documentos inéditos de la Iglesia, a raíz de la apertura del Archivo Vaticano.

En este marco, la pregunta obligada es ¿qué aporta este libro a la discusión general y los debates específicos sobre la influencia de algunos concilios a la historia de México? Desde el punto de vista historiográfico, el texto incorpora problemas de investigación que nos llevan a reflexionar

---

Mancha/Cortes de Castilla La Mancha, 1991; e *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, IIJ-UNAM, Serie C: Estudios Históricos, núm. 60, 1996. Una importante obra sobre esta asamblea y donde se analizan los cánones aprobados por el concilio es el libro de Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *El IV Concilio Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001. También puede revisarse Elisa Luque Alcaide, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, jul-sep, 2005, y Rodolfo Aguirre, "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2, julio-diciembre, 2014.

la manera como los concilios impactan distintas dimensiones de la vida nacional. Cada autor ha elegido su estrategia metodológica para abordar un tema específico y ha definido una pregunta de investigación que se corresponde con sus fuentes. Es decir, hemos procurado que cada colaborador contribuya al debate incluso con perspectivas polémicas, pero sólidas, que aportan a una visión más amplia y plural. En algunos casos, los autores se adhieren a la posición defendida por algunos actores de la propia Iglesia católica o deslizan alguna postura personal con relación a su objeto de estudio y a su problema de investigación, lo que nos parece que aporta a una visión más realista sobre la propia actividad académica, ya que cuestiona la idea de que el historiador es un actor ajeno y distante que, para lograr la calidad de su trabajo académico, debe mostrar ante todo una "interpretación neutral" sobre su objeto de estudio. Por otro lado, en lo referente al uso y manejo de fuentes, algunos autores abordan el mismo acontecimiento partiendo de la revisión de fuentes distintas, lo que los lleva a plantear visiones también diferentes y hasta contradictorias. Este acercamiento tiene que ver con los matices que existen en las formas cómo el autor se inserta en una discusión específica, a qué fuentes recurre y cómo presenta sus hallazgos, los cuales más que calificarse como verdaderos o falsos, responden a diferentes posturas y abordajes historiográficos. Este libro presenta una mezcla interesante en cuanto a los desarrollos metodológicos y el uso de fuentes, por lo que se pueden encontrar trabajos que, en la perspectiva de la historiografía clásica, recurren al análisis de materiales de archivo, otros textos emplean metodologías distintas, como las relativas al análisis de imágenes o el desarrollo de la historia oral. Como coordinadores, nos parece fundamental la aportación que, en este sentido, presenta esta obra, ya que resalta la necesidad de comprender la historia con un lente más amplio que permita incorporar las miradas tradicionales y los nuevos desarrollos para el análisis de la historia contemporánea y del tiempo presente.

EL CONTENIDO DE ESTE LIBRO

El libro que el lector tiene en sus manos se estructura con diez capítulos, agrupados en dos partes: la primera recoge los capítulos que estudian el

periodo colonial, y la segunda parte reúne estudios sobre los siglos xx y xxi. La narrativa transcurre con una visión cronológica, con el propósito de que el lector pueda seguir el hilo conductor que pretende responder a la pregunta general del libro. En la primera sección se abordan la recepción, adaptación e instrumentación de los resolutivos y normativas de los concilios. Se discute la repercusión de las regulaciones en la vida de las instituciones locales. En esa primera parte se integraron también los trabajos que analizan el papel que tuvo la mediación de ciertas órdenes religiosas en la aplicación de las enseñanzas conciliares, se revisan temas específicos, como la figura del indio idólatra y el control eclesiástico, y se analiza la definición de conceptos fundamentales, como la familia y el amasiato en la normatividad de la Iglesia.

En el segundo bloque de trabajos, que se concentra en las huellas del Concilio Vaticano II, se aborda otro concepto fundamental, el de la familia. Se analiza la estética como expresión de los principios conciliares. Hay una reflexión sobre las formas en que las enseñanzas del concilio influyeron en una visión particular sobre el nacionalismo, al mismo tiempo que se observan las distintas expresiones de la pastoral ecuménica derivada de este concilio en la vida cotidiana de un pueblo originario en la Ciudad de México.

El texto que abre la primera sección de este libro es de María del Consuelo Maquívar, quien analiza cómo la Iglesia católica se reorganizó internamente para cumplir con la difusión del Evangelio en la Nueva España. En opinión de la autora, si bien las bases de la política eclesiástica fueron establecidas por las órdenes franciscana, dominica y agustina, a lo largo del siglo xvi, fue en el siguiente siglo, con el establecimiento de la Compañía de Jesús, cuando dicha labor recibió nuevo impulso, particularmente en los territorios más alejados del norte novohispano. Después de revisar cuatro de los concilios provinciales, Maquívar señala que estas asambleas determinaron la organización política religiosa de la Nueva España; en especial, destaca como un hecho relevante que durante el cuarto concilio provincial se logró la secularización del clero, situación que profundizó la transformación de la organización eclesiástica en la Nueva España.

En la línea de la relación entre los concilios y la función de los libros, José Abel Ramos revisa los acontecimientos y decretos que,

entre el Concilio de Trento y el desarrollo de los sínodos mexicanos, prescribieron varias normas respecto a los libros y derivaron en el veto de varias temáticas. El autor ubica el libro como elemento de control eclesiástico en el siglo XVI y centra su atención en aquéllos relacionados con los temas del matrimonio, la familia y la sexualidad, asuntos que fueron de los más perseguidos por la Inquisición. Ramos afirma que fue a través de los resolutivos del Concilio de Trento y de los tres concilios provinciales mexicanos, realizados durante el siglo XVI, que se controló la producción y circulación de impresos con el propósito de difundir la doctrina y la moral cristiana, con el objetivo de impedir la difusión de la Reforma protestante y de establecer ciertas normas de comportamiento.

Un trabajo que explora la situación en la periferia del territorio de la Nueva España es el de José Manuel Chávez, quien expone las tensiones que se generaron en el obispado de Yucatán, cuando el obispo dominico Gregorio de Montalvo intentó acotar el poder y la autonomía de la orden franciscana, que actuaba en esa zona del país, por medio de la aplicación de las disposiciones del Concilio de Trento y del III Concilio Provincial Mexicano. Según el autor, el obispo de Montalvo fue un prelado de transición que experimentó con la instrumentación de la reglamentación eclesiástica en tierras mayas, y quien no pudo concretar su puesta en práctica. Sería con la llegada a la península de Yucatán del franciscano fray Juan Izquierdo, un hombre con mayores conocimientos de la normatividad, cuando fue posible la aplicación de los decretos de ambos concilios, lográndose así una nueva etapa de consolidación institucional, por encima del poder de la orden franciscana y del propio clero local.

En la perspectiva del estudio de los conflictos religiosos, Jorge René González analiza uno de los tantos casos de confrontaciones entre oficiales, soldados, funcionarios y misioneros, derivados de la administración de las misiones; tal fue el caso de las ubicadas en San Fernando y Santa Bárbara, California. Según el autor, uno de los factores determinantes de la complejidad del conflicto entre los protagonistas de la evangelización fue la lejanía respecto al poder central en la Nueva España. El autor relata una serie de infortunios que religiosos y civiles sufrieron en el proceso de conquista de nuevos territorios, así como los constantes atropellos

cometidos por los soldados contra la población indígena, entre muchas otras razones relativas a su condición de superioridad en el orden militar, debido a que tanto civiles como misioneros coincidían en que la reducción de los indios era un factor elemental para la realización del proyecto y para la gloria de la Corona española.

Annia González indaga en la representación del indio de la época novohispana, por medio de los discursos de los concilios provinciales del siglo XVI y de los manuales de extirpación de idolatría del siglo XVII. Según la autora, se trata de dos discursos producto de un conflicto jurisdiccional entre los cleros novohispanos. El primero de los discursos, de carácter normativo, se orientó por los postulados tridentinos, y el segundo fue un recuento de las imperfecciones de la conversión. Para González, en ambos textos, el indio era un actor secundario, fue considerado sinónimo de bárbaro, ignorante y salvaje, y su idolatría, es decir, los ritos, ofrendas y curación de enfermedades fueron concebidos como prácticas que era necesario erradicar ya que eran una muestra de la ineficacia de la evangelización.

Eduardo Durán Pérez y Juan Francisco Escobedo se centran en el estudio del matrimonio y el amasiato en la legislación medieval española y en los concilios provinciales mexicanos durante el siglo XVI, como aspectos centrales de una compleja tecnología religiosa que incorporaba a las mujeres en una condición de subordinación. Los autores argumentan que, tanto la legislación como los decretos conciliares, presentaron al matrimonio como un mecanismo con el que se buscaba regular las relaciones maritales y las prácticas sexuales de hombres y mujeres. En su opinión, el adulterio, la bigamia y el amasiato, que eran considerados transgresiones, sólo adquirían sentido en relación con el carácter indisoluble y monogámico que definía a la institución matrimonial. Si bien la Iglesia estimaba que, al optar por el amasiato, tanto hombres como mujeres cometían una falta que atentaba contra el matrimonio y la sociedad en su conjunto, la mayor censura se ejercía contra estas últimas.

La segunda parte del libro, dedicada al análisis de las formas como el Concilio Vaticano II impactó en la historia de México, inicia con el trabajo de María de Lourdes Villafuerte, quien argumenta, a través del análisis de varios de los documentos de dicho sínodo, que el modelo

matrimonial no tuvo cambio alguno respecto a concilios anteriores. La autora afirma que, en el caso de la institución familiar, si bien no se elaboró un documento específico sobre el tema, sí se abordaron, en una parte de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, varios aspectos relativos a la unidad familiar tradicional como la célula básica de la sociedad. En esa perspectiva, según Villafuerte, ya que los estándares del matrimonio, la familia, la sexualidad y la natalidad definidos por la Iglesia en el periodo posconciliar no necesariamente responden a las expectativas de una sociedad cada vez más plural, la Iglesia tiene serias dificultades para recuperar su presencia en el mundo actual.

Tania Hernández analiza la activa participación del obispo Sergio Méndez Arceo durante el Concilio Vaticano II, y devela cómo el séptimo obispo de Cuernavaca se fue nutriendo de la filosofía. La autora denomina nacionalismo cristiano al concepto que nutre la acción social y política de Méndez Arceo, porque responde a las necesidades de su época y a la crisis del nacionalismo revolucionario y del nacionalismo católico. Hernández argumenta que el obispo de Cuernavaca desarrolla una visión sobre el nacionalismo que tiene como sustrato el ecumenismo, por lo que promueve la diversidad e inclusión; en palabras de la autora, se trataba de una concepción que no segregaba a los ciudadanos por su raza, género, clase social, afiliación política, ni por su religión, y que, además, tendía puentes con otras naciones, un nacionalismo que no se ufanaba de su superioridad, que no negaba sus propias deficiencias y, en cambio, reconociendo sus particularidades proponía la hermandad y el aprendizaje de otras sociedades. En esta perspectiva, la autora asevera que Méndez Arceo puede considerarse un precursor en México de la concepción de una ciudadanía global que trasciende fronteras.

El texto de Ana María Rodríguez y Leticia Torres sintetiza la renovación eclesial expresada en aspectos arquitectónicos, artísticos y plásticos, que fue producto de la influencia del Concilio Vaticano II en la catedral de Cuernavaca, Morelos. Las autoras señalan que las corrientes vanguardistas creadoras del arte sagrado promovieron una arquitectura sustentada en la sencillez y funcionalidad adaptada a la liturgia, los cambios en las prácticas ceremoniales y en el deseado involucramiento de los fieles en la celebración del ministerio religioso. En su opinión, en la catedral de Cuernavaca se condensan las reflexiones del obispo Sergio

Méndez Arceo —quien participó activamente en el concilio—, del monje benedictino Gregorio Lemercier y del teólogo y filósofo Iván Illich, particularmente respecto a la liturgia y a la relación que ésta debía tener con la problemática social del momento.

Cierra el libro el texto de Rocío Martínez y Mario Camarena, quienes exponen la manera en que la parroquia de San Pedro Mártir, en Tlalpan, en la Ciudad de México, asumió la opción preferencial por los pobres y cómo la ha vivido la grey. A partir de la recuperación de la memoria de varios laicos importantes para esa comunidad, los autores argumentan que figuras como el sacerdote y una religiosa se convirtieron en símbolos místicos clave para la implementación de los preceptos del Concilio Vaticano II. Gracias a estos personajes, varios resolutivos que revolucionaron la práctica religiosa fueron implementados en forma clara y sencilla, para que la comunidad vinculara su fe con la vida cotidiana. Según los autores, el trabajo pastoral del sacerdote y la religiosa consistió esencialmente en la formación de nuevos sujetos sociales y políticos, a partir de una educación crítica y de una praxis liberadora, con el fin de "hacer el reino de Dios en el presente". En su opinión, la Iglesia católica de los pobres ayudaría a comunidades, como la de San Pedro Mártir, a trascender la actitud de sumisión y a promover una fe liberadora.

Estamos convencidos de que quienes participamos en este libro cumplimos con el objetivo. Por lo que el lector podrá encontrar un análisis, desde distintas perspectivas, sobre la forma como algunos concilios ecuménicos y provinciales impactaron la historia de México. A lo largo del libro mostramos los alcances y las limitantes del proceso de evangelización en la Nueva España y en el México contemporáneo, así como el carácter diverso de la institucionalidad católica y los conflictos internos y locales para la instrumentación de la política vaticana. El lector podrá conocer algunos de los conflictos entre órdenes religiosas y autoridades civiles, producto de la aplicación de los principales decretos de los sínodos, la concepción del indio en el discurso eclesiástico y la función del libro, la institución del matrimonio y la familia, el influjo de los concilios en la organización social y política, en la concepción del nacionalismo y en la estética. Si bien hay un largo camino por recorrer en el análisis de las enseñanzas conciliares y de

su praxis, consideramos que la presente obra es una aportación al debate general sobre este tema y a las problemáticas específicas que han sido enfatizadas por cada uno de los autores que participamos en el libro.

BIBLIOGRAFÍA

Alberigo, Giuseppe (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993.

——, *Historia del Concilio Vaticano II*, 3 vols., Salamanca, Sígueme, 1999.

—— y Jean Pierre Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987.

Alonso Herrero, José Antonio, *El espíritu renovado: la iglesia católica en México. De la nueva tolerancia al Concilio Vaticano II, 1940-1968. Puebla: un escenario regional*, México, BUAP/Plaza y Valdés, 2012.

Blásquez, Ricardo, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1991.

Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *El IV Concilio Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001.

Collantes, Justo, *La cara oculta del Vaticano I: la actualidad de un concilio olvidado*, Madrid, BAC, 1970.

De la Rosa, Martín, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", *Cuadernos Políticos*, núm. 19, enero-marzo, 1979, pp. 88-104.

De Roux, Rodolfo R, "La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración", *Pro-Posições*, vol. 25, núms. 1/73, enero-abril, 2014.

Dulles, Avery, "La eclesiología católica a partir del Vaticano II", *Concilium* 208, 1986, pp. 321-335.

Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, ESTELA-IEPAL, 1967.

——, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Barcelona, Nova Terra, 1974.

Floristán, Casiano, *Vaticano II, un concilio pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1990.

Hubert Jedin, *Il Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 5 vols. 1a. ed., 1949, y en español por la Universidad de Navarra, 1981.

Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

Marchetto, Agostino, *El Concilio Vaticano II: contrapunto para su historia*, Valencia, EDICEP, 2008.

Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM/IIH, 2004.

——, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e Influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005.

Maquívar, María del Consuelo, *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*, México, INAH/Miguel Ángel Porrúa, 2006.

Prodi Paolo, *Il Paradigma Tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010.

Reyes Mate, M, *El ateísmo, un problema político: el fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del Concilio Vaticano I*, Salamanca, Sígueme, 1973.

Rondet, Enrique, *Vaticano II. El concilio de la nueva era*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970.

Sánchez Zariñana, Humberto José, *El despertar de los laicos. Su aporte para transformar el mundo y renovar la Iglesia*, México, UIA, 2015.

Toussaint, Manuel, *La Catedral de México*, México, Porrúa, 1973.

Zahino Peñafort, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM/Universidad de Castilla La Mancha/Cortes de Castilla La Mancha, 1991.

——, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM-IIJ, Serie C: Estudios Históricos, núm. 60, 1996.

HEMEROGRAFÍA

Aguirre, Rodolfo, "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 122-146.

——, "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 51, julio-diciembre, 2014, pp. 9-44.

Alberigo, Giuseppe, "Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del centenario", *Concilium* 7, 1965, pp. 78-99.

Alvarado, León y Leticia Selene, "El espacio sagrado después del Concilio Vaticano II: templos católicos en Morelia", *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, núm. 4, 2015, pp. 102-107.

Casas García, Juan Carlos, "La Iglesia en México durante el Vaticano II: el contexto nacional y eclesial y la participación de los obispos mexicanos en el Concilio", *Efemérides mexicana: Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, núm. 97, 2015, pp. 19-77.

Ghirardi, Mónica y Antonio Irigoyen López, "El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, vol. 69, núm. 246, 2009, pp. 241-271.

Gonzalbo Aispuro, Pilar, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 1, 1985, pp. 5-31.

Lundberg, Magnus, "Las actas de los tres primeros concilios mexicanos. Historia diplomática y estudio de su itinerario", *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 15, 2006, pp. 259-268.

Luque Alcaide, Elisa, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 1, julio-septiembre, 2015, pp. 5-66.

Martín, Jesús, "España y el Concilio Vaticano I", *Hispania Sacra*, vol. 20 de enero de 1967.

Martínez Villegas, Austreberto, "La confrontación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II", *Caleidoscopio*, núm. 32, 2015, pp. 19-42.

Menéndez Peláez, Jesús, "Teatro e Iglesia en el siglo xvi: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento", *Criticón*, núms. 94-95, 2005, pp. 49-67.

Mora Muro, Jesús Iván, "Concilio y disidencia. Antonio Gómez Robledo, crítico del Vaticano II", *Letras Históricas*, núm. 10, primavera-verano, 2014, pp. 149-174.

Morello, Gustavo, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, núm. 199, 2007, pp. 81-104.

Muro, Víctor Gabriel, "Iglesia y sociedad en México. 1970-1990", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 46, 1991, pp. 83-97.

Olimón Nolasco, Manuel, "Una lúcida voz mexicana en el Concilio: Don Sergio Méndez Arceo", *Efemérides mexicana: Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, núm. 97, 2005, pp. 78-111.

Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, "Liturgia, culto y arquitectura después del Concilio de Trento: la situación de México durante los siglos XVII y XVIII", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, núms. 48-49, 1992, pp. 287-308.

Santa-Ana Lozada, Lucía y Perla Santa-Ana Lozada, "La transformación espacial de las iglesias católicas en la segunda mitad del siglo XX en México. El caso de la Santa Cruz del Pedregal", *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea,* núm. 4, 2015, pp. 88-95.

Tánacs, Erika, "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación", *Fronteras de la Historia*, núm. 7, 2002, pp. 117-140.

Terráneo, Sebastián, "El llamado 'III Concilio Provincial Mexicano y los Estatutos de la Santa Iglesia de México' o 'Reglas consuetas de la Catedral de México'", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXIII, 2011, pp. 613-637.

Zahino Peñafort, Luisa, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones*, núm. 45, 1991, pp. 5-31.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Juan XXIII. Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de su Santidad Juan XXIII, jueves 11 de octubre de 1962, p. 3, disponible en: <http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>.

Núñez Mediavilla, Máximo, s.f., *Acercamiento a los veintiún concilios ecuménicos de la Santa Iglesia católica desde el Concilio de Nicea al Vaticano II*, disponible en: <https://www.justtothepoint.com/library/libros/concilios.pdf>.

Palafox Cruz, Antonio Ernesto, "Elementos histórico-epistemológicos para una teología práctica, y su contextualización en Latinoamérica a partir de Juan Carlos Scanonne", 2012, disponible en: <file:///D:/Users/tania_hernandez/Downloads/TH%C3%A8SE.pdf>.

Zamora Andrade, Pedro Pablo, "Vaticano II, cambio de modelo teológico", tesis doctoral en Teología, Bogotá, Colombia, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/1447/ZamoraAndradePedroPablo2011.pdf;sequence=1>.

Primera parte

Los concilios provinciales de la Nueva España (1555-1770)

María del Consuelo Maquívar Maquívar[1]

INTRODUCCIÓN

Una vez consolidada la conquista militar de la Nueva España, la Iglesia tuvo que organizarse en su interior, tanto para medir sus fuerzas con respecto al territorio que pretendía ocupar, como para conocer a la población con la que tenía que trabajar para difundir el Evangelio. En las siguientes líneas pretendo revisar de qué manera cumplió con la misión que le había sido encomendada en los inicios de la llamada "conquista espiritual".

LAS JUNTAS APOSTÓLICAS

Se llaman así las reuniones que se llevaron a cabo durante los primeros años de la llegada de las órdenes misioneras y su objetivo principal fue delimitar el territorio de su acción apostólica, a la vez que era importante decidir de qué manera implantarían los principios de la doctrina cristiana.

La primera reunión fue convocada por fray Martín de Valencia en 1524. Este misionero encabezó a los 12 frailes franciscanos que arribaron a la Nueva España para llevar a cabo de una manera sistemática

[1] Profesora investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

los trabajos doctrinales. Cabe recordar que anteriormente arribaron a la Nueva España, para iniciar las labores misioneras, tres frailes flamencos de la misma orden: fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y fray Pedro de Gante, de los cuales, los dos primeros murieron cuando acompañaron a Hernán Cortés en el camino a las Hibueras, en tanto que Gante sobresalió por su entrega a la educación y protección de los indios. Fundó en Texcoco la primera escuela para los niños y jóvenes hijos de los caciques con el nombre San José de los Naturales, en la que se enseñaban los rudimentos doctrinales, el castellano, así como artes y oficios; las crónicas comentan que tuvo tal éxito este modelo educativo que las otras órdenes religiosas que arribaron después en el siglo XVI para evangelizar, repitieron el modelo en sus conventos.

A esta primera reunión eclesiástica asistieron diversos religiosos de la orden franciscana, cinco sacerdotes seculares y el propio Hernán Cortés. Entre los asuntos que se abordaron se convino que el bautismo lo instruirían en conventos e iglesias a niños y adultos y sería prioritario darlo a todos; en tanto que la confirmación, aunque se autorizó para conferirla sin ser obispo a fray Toribio de Benavente, nombrado por los indios "Motolinía", no se consideró de primera necesidad en esta primera reunión. Se habló también ahí del problema matrimonial y de la poligamia de los indios, pero no se adoptó ninguna disposición restrictiva al respecto en esta primera reunión.[2]

La segunda junta se celebró en 1532 y en ella se reunieron el presidente y los oidores de la segunda Audiencia encabezada por Sebastián Ramírez de Fuenleal. Fue convocada por fray Juan de Zumárraga, electo ya obispo de México. También asistieron los guardianes de los conventos franciscanos de México, Cholula, Tlaxcala, Cuautitlán y la isla de Santo Domingo, así como los dominicos que habían arribado a la Nueva España en 1526. Básicamente se trazaron los planes de acción para la catequesis en los diversos rumbos del territorio a donde aún no habían llegado los religiosos y en ella se dijo: "Cuanto a la orden que debe haber en la administración y conservación de las ca-

[2] León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, BAC, 1965, pp. 294-295.



Figura 1. Grabado simbólico que representa la labor de los primeros franciscanos. Fue realizado por el fraile mestizo, Diego de Valadés para ilustrar su libro Retórica Cristiana, *escrito con la intención de instruir a sus correligionarios en cuanto a métodos de catequizar a los naturales. En el centro se observa la maqueta de una iglesia sostenida por los doce primeros franciscanos, encabezados por san Francisco de Asís. Fuente: Getty Research Institute.*

beceras y pueblos que se señalan para su Majestad, todos dijeron que haciéndose en cada uno un monasterio y no residiendo españoles en ellos, se instituirán y gobernarán como deben".[3] De aquí hay que destacar el hecho de que no se permitió que habitaran españoles donde se fundaron pueblos de indios con su convento.

Por lo que respecta a las siguientes reuniones eclesiásticas, en virtud de que los frailes agustinos arribaron en 1533, era necesario trazar nuevamente el proyecto de evangelización y ver de qué manera se distribuirían el territorio las tres órdenes religiosas que iniciaron la evangelización sistemática en estas tierras del Nuevo Mundo. Según se lee, no hay precisión acerca del número de reuniones previas al Primer Concilio Provincial de 1555 y se piensa que debieron reunirse varias veces para evaluar y planear cómo debían administrarse los sacramentos, especialmente el bautismo,[4] así como para analizar el trato que se debía dar a los naturales con respecto a la poligamia y, sobre todo, hay que entender que, con seguridad, los misioneros diariamente se enfrentaban a nuevos retos.

Especial importancia se da a la reunión que se llevó a cabo en 1539, a la cual asistieron Zumárraga, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, y Juan de Zárate, obispo de Oaxaca; no pudieron estar presentes en ella Julián Garcés de Tlaxcala y Marroquín de Guatemala. En esta junta, los obispos propusieron 25 artículos para instruir a los frailes sobre cómo debían enseñar la doctrina cristiana. Resulta interesante mencionar que hubo una reunión más en 1540, en la que se abordó el asunto siempre difícil de la primacía del clero regular sobre el secular, especialmente en los pueblos de indios, pues se decía que era más conveniente que los frailes atendieran lo referente a la evangelización y los seculares a los españoles.

En estas reuniones se discutió lo referente a los catecismos que debían hacerse pues, según llegaban los misioneros a las diversas re-

[3] *Ibid.*, pp. 296-297.

[4] Fernando Gil, "Las Juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga (1528-1548)", disponible en: file: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo =2517299, (consultado el 2 de junio de 2020).

giones, se encontraban con que se hablaban diversas lenguas, de aquí que existan en muchos repositorios bibliográficos de México y el extranjero ejemplos sobresalientes de estos catecismos en lenguas indígenas. Más tarde, debido a los decretos tridentinos, estos catecismos fueron sancionados por la Inquisición pues, según los jueces calificadores, no todos expresaban correctamente las verdades doctrinales. Es evidente que algunos de ellos fueron hechos por tlacuilos indígenas con pictogramas de acuerdo con las indicaciones que debió dar el misionero, tal es el caso del adjudicado a fray Pedro de Gante, el cual se conserva en España.

I CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO (1555)

Si bien es cierto que las primeras reuniones eclesiásticas tuvieron gran importancia, conforme se avanzó en el proceso evangelizador se hizo necesario convocar a un primer concilio provincial que reuniera a todos los eclesiásticos involucrados en la evangelización de los naturales del territorio novohispano.[5] Esta primera reunión fue convocada por el segundo arzobispo de México, el fraile dominico Alonso de Montúfar (1489-1572), bajo el gobierno de don Luis de Velasco I.

Hay que decir en primer lugar que para estas fechas ya se había iniciado el Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563), por lo que reviste singular importancia que simultáneamente a esta reunión universal se haya discutido en estas tierras lo referente a la conformación y expansión de la Iglesia novohispana. Los convocados a este primer sínodo provincial fueron, desde luego, los superiores de las tres órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos, así como Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán; fray Martín de Hoja Castro, obispo de Tlaxcala, que después se llamaría de Puebla; fray Tomás Casillas, obispo de Chiapas; Juan de Zárate, obispo de Oaxaca, que

[5] Con el fin de que las determinaciones de estos concilios provinciales trascendieran y fueran acatados sus mandatos, debían ser convocados por el obispo del lugar, con la aprobación del papa y del rey.

murió durante la celebración del concilio; y el arcediano de la catedral de Guatemala en representación de su obispo, fray Francisco Marroquín. Entre las autoridades civiles asistieron el virrey Luis de Velasco I; los oidores de la Audiencia, el cabildo de la catedral, donde por cierto se llevó a cabo el concilio, y otros personajes religiosos y laicos.

Fueron muy importantes los acuerdos de este primer sínodo. Uno de ellos fue sobre cómo debían prepararse quienes servían a la Iglesia como diáconos y cómo debían vestir y vivir con honestidad los clérigos, con énfasis en el celibato sacerdotal. También se abordó nuevamente el problema de cuáles debían ser los catecismos con los que se educaría a los indios, y se acordó que sólo se permitirían dos, uno breve con las verdades fundamentales y otro más amplio. Ambos debían imprimirse en varias lenguas indígenas, conforme a los pueblos que evangelizaban.

En este concilio se insistió mucho en la congregación de los pueblos para que los indios no vivieran dispersos y pusieran en riesgo su conversión: "Grandes inconvenientes se hallan de vivir los indios tan derramados y apartados unos de otros por los campos, montes y sierras, semejantes muchos de ellos más a bestias que a seres racionales y civilizados haciendo muy difícil su instrucción en la fe, en las letras y en la vida civil".[6] Se entiende entonces cómo, al principio, las órdenes religiosas construyeron sus conventos de manera que funcionaran como cabeceras de cada población.

Entre otras cuestiones, se cuidó que todos oyeran misa los domingos y fiestas de guardar. Asimismo, se estipuló que los ministros del altar "bajo su plena responsabilidad podían dar la comunión a indios y negros preparados que así lo deseasen y diesen señales de devoción y fe".[7] En este sínodo se habló ya de prohibir la lectura de libros sospechosos, a la vez que se mandaba no imprimir ninguna obra que no tuviera la licencia del diocesano. En este primer concilio se nombró a san José como "Patrono general de este Arzobispado y Provincia" y mandó que se guardase el 19 de marzo de cada año para celebrarlo.

[6] León Lopetegui y Félix Zubillaga, *op. cit.*, p. 387.
[7] *Ibid.*, p. 389.

Las constituciones de este primer concilio provincial fueron leídas y publicadas los días 6 y 7 de noviembre de 1555 en la catedral metropolitana, en presencia de los padres conciliares.[8]

II CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO (1565)

Diez años después de la primera reunión conciliar, el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, vuelve a convocar a las autoridades de la Iglesia novohispana para llevar a cabo el Segundo Concilio Provincial, cuyo objetivo principal fue dar a conocer y jurar los decretos del recién concluido Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563).

Considero oportuno, antes de continuar con el tema de los concilios mexicanos, detenernos para recordar la trascendencia que tuvo el sínodo universal tridentino para la Iglesia Católica, lo que a su vez nos permitirá entender mejor las razones por las que se abordaron ciertos temas en los sínodos mexicanos. En la ciudad italiana de Trento, en diciembre de 1545, se llevó a cabo la inauguración de este concilio que había sido convocado por el papa Paulo III para responder los graves embates del protestantismo de Martín Lutero.[9] Fueron muchas las ideas por las cuales el fraile agustino y teólogo alemán se separó de Roma; entre ellas, tal vez la más importante fue la disputa de las indulgencias plenarias que los papas Julio II y León X ofrecían a los fieles: "a las condiciones ordinarias de recibir los sacramentos se añadía la entrega de una limosna para la edificación de la basílica de San Pedro que se hallaba en construcción en este tiempo".[10]

[8] *Id.*

[9] Martín Lutero (1483-1546) fue en primera instancia un monje católico agustino y teólogo que, por no estar de acuerdo con la jerarquía eclesiástica de Roma y las ideas que defendía, se separó de la Iglesia para fundar su propia idea de lo que debía ser la nueva religión, a la que se denominó luteranismo, la cual abolía algunos de los principios fundamentales del catolicismo.

[10] Hermann Tuchle, *Nueva Historia de la Iglesia. Reforma y Contrarreforma*, t. III, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 66-67.

Por otro lado, el sínodo de Trento tuvo que revisar la vida interna de la jerarquía eclesiástica, así como la forma en la que se llevaban a cabo ciertas prácticas religiosas. Tuvieron lugar 25 sesiones a lo largo de 20 años, aunque en periodos discontinuos, debido a las graves dificultades que debieron enfrentar los personajes convocados, entre ellas, epidemias y guerras entre los monarcas de Francia y España, pues en esa época participaban tanto los jerarcas religiosos como los políticos en estas reuniones universales. A lo largo de esos años se sucedieron los gobiernos de tres sumos pontífices: Julio III (1550-1555), Marcelo II, quien murió un mes después de asumir el cargo, Paulo IV (1555-1559) y Pío IV, quien lo culminó en 1563.

Los decretos fueron aprobados y firmados el 4 de diciembre de 1563, y a partir de que se dieron a conocer, todos los integrantes de la Iglesia católica estuvieron obligados a cumplirlos bajo pena de excomunión. Entre otras, se revisaron las siguientes cuestiones respecto al clero: mayor moralización de sus miembros, control de los nombramientos en los altos cargos, creación de seminarios diocesanos para su formación y organización de los archivos parroquiales.

En cuanto a los temas doctrinales se abordó el de la salvación de los hombres por la fe y las buenas obras; se confirmó la práctica correcta de los sacramentos, especialmente se discutió la confesión y la eucaristía; se estableció el sacramento de la extremaunción y se abordó el tema del canon de la misa. Fueron muy importantes las disposiciones que en la última sesión conciliar se dieron sobre el uso correcto de las imágenes y las reliquias, al mismo tiempo que se discutió y se decretó cómo debían conferirse las indulgencias que, en buena medida, fueron el pretexto para la escisión de la Iglesia promovida por Martín Lutero.

Como ya se dijo, el arzobispo Alonso de Montúfar convocó en 1565 al Segundo Concilio Provincial para jurar y cumplir las disposiciones tridentinas. Consta en las actas que asistieron: fray Tomás de Casillas, obispo de Chiapas; Fernando de Villa, obispo de Tlaxcala; fray Francisco Toral, obispo de Yucatán; fray Pedro de Ayala, obispo de Nueva Galicia, y Bernardo de Alburquerque, obispo de Oaxaca; también estuvieron presentes algunos obispos sufragáneos, el cabildo de la catedral metropolitana, los superiores de las órdenes religiosas, los curas de las parroquias y otros personajes de la Iglesia novohispana.

Es evidente la expansión que a lo largo de 60 años había alcanzado ya la Iglesia. Por otra parte, se dice que "los veinticinco capítulos decretados, de orientación tridentina, no añaden elementos sustanciales a la estructura eclesiástica definida en el sínodo anterior".[11]

III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO (1585)

Esta reunión eclesiástica fue fundamental para el desarrollo de la evangelización en la Nueva España, prueba de ello es que sus decretos funcionaron a lo largo de los siglos siguientes, ya que fue hasta el XVIII cuando se convocó a un nuevo concilio. Como ya se dijo, era necesario analizar cuáles fueron las determinaciones tridentinas con el fin de aplicarlas en el desarrollo de la evangelización de los naturales; fue así como los frailes y los clérigos pudieron cumplir con su ministerio, tanto entre la población española como en los pueblos de indios. Este concilio fue convocado y presidido por el fraile dominico y arzobispo, Pedro Moya de Contreras (1527-1591) quien introdujo la Inquisición a la Nueva España por mandato del rey Felipe II.

Vale decir que fue durante el gobierno de este arzobispo, en 1572, cuando la Compañía de Jesús llegó a la Nueva España. Esta orden religiosa tuvo como objetivo principal el de cubrir un campo importante que se encontraba descuidado, la educación de los jóvenes varones; además, los jesuitas también se distinguieron por su labor misionera, la cual se extendió hacia el norte de la Nueva España, especialmente en Sinaloa, Sonora, Chihuahua y Baja California.

Manuel Toussaint apunta en su magna obra sobre la catedral de México lo siguiente:

> "Para la celebración del concilio fue renovada casi en su integridad la catedral vieja, a pesar de que ya la nueva iba bastante adelantada en su construcción. Las cuentas de esta reparación, que se conservan en el Archivo

[11] León Lopetegui y Félix Zubillaga, *op. cit.*, p. 448.

> General junto con algunas de la nueva obra, aportan preciosas informaciones para la historia de ambos monumentos."[12]

Desde luego que Toussaint, al referirse a la nueva, lo hace tomando en cuenta los avances de obra constructiva que se llevaban a cabo en la catedral metropolitana que a la fecha preside la Plaza Mayor de nuestra ciudad capital.

PRINCIPALES DECRETOS DEL TERCER CONCILIO PROVINCIAL

Para estas fechas, el territorio de la Nueva España estaba conquistado en su totalidad y se encontraba dividido en cinco reinos: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo León, Nuevo México y la propia Nueva España que equivalía en buena medida al actual centro de México. Se invitó también a seis teólogos de cada una de las diferentes órdenes religiosas que ya se encontraban establecidas en México, así como a cuatro consultores canonistas; también asistieron los oidores de la Audiencia y algunos regidores.[13]

Enseguida se comentarán algunos de los decretos tridentinos que fueron esenciales para continuar con la labor de la Iglesia novohispana, en pleno crecimiento a lo largo y ancho del territorio. Resulta interesante constatar que, al comenzar los trabajos del tercer concilio, después de hacer las invocaciones necesarias a la Santísima Trinidad, se habla de inmediato de la "Predicación de la palabra de Dios", lo cual nos indica la necesidad imperiosa de atender las formas de enseñar el Evangelio en estas tierras que abarcaban territorios en pleno proceso de evangelización. Igualmente, hubo discusiones acerca de cómo debían administrarse los sacramentos, sobre todo si era correcto

[12] Manuel Toussaint, *La Catedral de México*, México, Porrúa, 1973, disponible en: http://www.catedralmetropolitanademexico.mx/apps/publications/info/?a=18&z=5 (consultado el 18 de mayo de 2020).

[13] Para este trabajo se consultó el libro del *Tercer concilio provincial mexicano*, publicado por Mariano Galván Rivera en 1859, por lo tanto, las citas que se harán a continuación son extraídas de este texto.

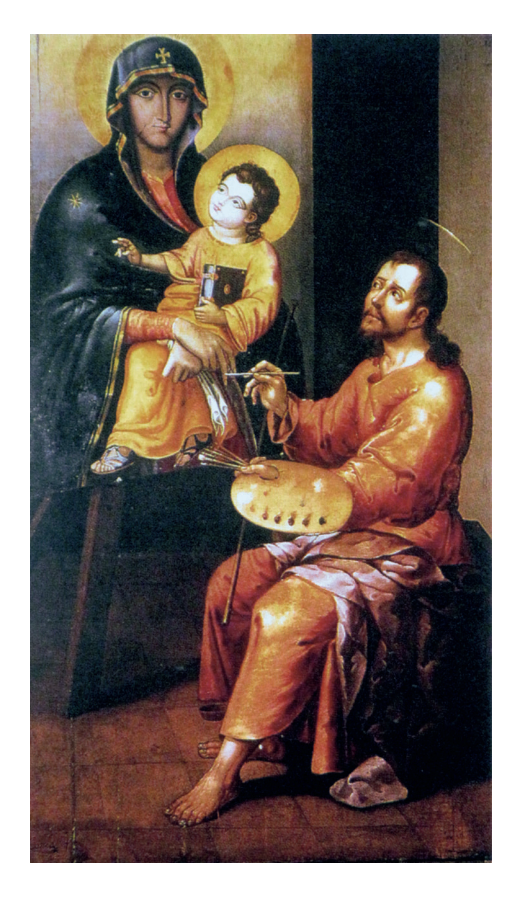


Figura 2. Pintura de Juan Correa que representa a san Lucas retratando a la Virgen María. Fuente: Arte Colonial Americano (ARCA).

confirmar a los naturales, y se discute ampliamente que "indios y mestizos no sean admitidos a las sagradas órdenes sino con la mayor y más cuidadosa elección", esto es, había que analizar y preparar muy bien a quienes, de estos dos grupos, querían seguir el camino del sacerdocio.

Se establecen cuáles eran las fiestas de guardar y dice: "En primer lugar, los domingos de todo el año", y continúa detallando los días a celebrar en cada mes, como el 18 de octubre que se recordaba a san Lucas, personaje interesante de la Iglesia católica, quien no fue apóstol de Jesucristo, sino discípulo de algunos de ellos, escribió uno de los Evangelios sinópticos y también a él se adjudica la escritura de los Hechos de los Apóstoles. Parte de las tradiciones dicen también que era médico y pintor, por lo que algunas obras lo muestran pintando a la

Madre de Dios, como el lienzo que ejecutó el pintor novohispano del siglo XVII, Juan Correa. Desde luego que estas celebraciones debían guardarlas tanto los indios como los españoles. Otros asuntos que se discutieron fueron la vida conventual femenina, diversas prácticas religiosas como las procesiones, así como el comportamiento de los clérigos dentro y fuera de los templos. Fue muy importante lo que se mandó sobre la celebración de las misas y el oficio divino, que quedó estipulado "en el Misal y Breviario publicados por decreto del Concilio Tridentino".

Se trató ampliamente lo relativo al bautismo y quedó prohibido que la ceremonia se llevara a cabo fuera de la iglesia: "Establece y manda este sínodo que a ninguno sea lícito bautizar a otro en las casas particulares, ermita, monasterio o iglesia que no fuere parroquial. Y aquél que quebrantare lo determinado en este decreto, quede suspenso por un mes de oficio y beneficio."[14] Además se exigió que, si por algún motivo, especialmente por enfermedad, se bautizaba al "párvulo" en otro lugar, una vez que se curara se debía proceder a bautizarlo en la parroquia correspondiente.

Con respecto a las imágenes y al uso de las reliquias que había criticado tanto Martín Lutero y que fueron motivo de serias discusiones en la última sesión de Trento, en este tercer concilio quedó estipulado lo siguiente:

> Toda aquella veneración que se tributa a las reliquias e imágenes de los santos y sagrados templos, cede en alabanza y gloria de Dios, que se manifiesta glorioso y admirable en sus santos y es autor de toda santidad; y al contrario si las dichas cosas no se honran o son tratadas con algún género de irreverencia, profana y supersticiosamente, se comete grave ofensa contra Dios.[15]

Esta cuestión fue muy oportuno tratarla en estos momentos por dos razones principales: en primer lugar, por lo que había significado para la Iglesia de estas tierras la erradicación de las imágenes relacionadas con las antiguas creencias de los indios y, por otro lado, era

[14] *Ibid.*, pp. 312-313.
[15] *Ibid.*, pp. 320-321.

indispensable confirmar el uso de las imágenes para venerar y honrar a los personajes sagrados. De esta manera, la Nueva España ratificó el empleo de imágenes en todas sus prácticas piadosas y quedó plenamente justificado en especial el trabajo de los pintores e imagineros que, con sus obras, cubrieron desde el siglo XVI los muros de templos y conventos con imágenes que hoy podemos admirar.

La estrecha vigilancia en cuanto a su correcta manufactura se puede apreciar en la siguiente advertencia: "en lo sucesivo ningún español o indio pinte imágenes para cualquier iglesia de este arzobispado y provincia, sin el previo examen del obispo o su provisor".

Vale la pena comentar ahora el contenido de las ordenanzas de estos dos gremios, fundamentales para una sociedad formada bajo las estrictas normas del cristianismo, que a su vez requería imágenes para todas sus prácticas piadosas.[16] Tanto los pintores como los escultores se regían por sus propias reglas, en gran medida inspiradas en las españolas; sin embargo, las novohispanas tenían cláusulas únicas y novedosas que se referían al trabajo de los indígenas, porque desde el siglo XVI se aceptó que formaran parte de ambos gremios. Esto se debió sin ninguna duda a que el español, desde la llegada de los primeros frailes que establecieron talleres para que los naturales aprendieran los oficios según se llevaban a cabo en España, descubrieron que éstos tenían una mano de obra excelente, prueba de ello son todos los comentarios que vertieron los cronistas al respecto. Por lo tanto, desde que se formularon las primeras ordenanzas gremiales para pintores y escultores, el indio fue tomado en cuenta bajo reglas específicas formuladas para que pudieran ejercer estos oficios, indispensables para el culto divino.

Con respecto a las reliquias que también fueron motivo de discusión y abolición por parte de Lutero, Trento y, por consiguiente, el Tercer Concilio Novohispano, aprobaron su culto bajo la siguiente medida: "Guárdense las reliquias de los santos en lugar decente pero fuera del tabernáculo de la Sagrada Eucaristía", es decir, se exigía que en los templos hubiera lugares especiales para la conservación y exhi-

[16] María del Consuelo Maquívar, *El imaginero novohispano*, México, INAH, 1999, pp. 37-53.

bición de las reliquias para que el pueblo las venerara y de esa manera pudiera "hacer memoria de los santos".

Resulta imposible abordar en este breve espacio la totalidad de los decretos que se expidieron en este sínodo; sin embargo, para finalizar, me interesa comentar lo concerniente a los catecismos que, como se ha visto, siempre fueron motivo de análisis por la gran cantidad de ellos que se elaboraron, especialmente aquí en México donde los misioneros se enfrentaron a un mosaico interesante de lenguas indígenas, razón por la cual muchos doctrineros trataron de hacer sus propios textos para enseñar a los naturales los rudimentos de la doctrina cristiana en la lengua que se hablaba en cada región. Los padres tridentinos analizaron profundamente esta problemática porque Lutero había mandado hacer su propio catecismo conforme a sus intereses doctrinales. Decidieron entonces expedir un decreto que obligó a todos los clérigos a cumplir con su mandato, y sólo se aprobaron dos textos formulados por los teólogos tridentinos invitados, un catecismo para los párrocos y otro más para el pueblo. Según esta disposición, se advirtió que en la Nueva España no debían usarse ya los catecismos en lenguas, sino que sólo se debían utilizar los aprobados por el concilio:

> […] este sínodo ha aprobado y dispuesto ordenadamente para uso de toda la provincia mexicana, según la única forma prescrita, el catecismo en el cual se contiene la suma fácil y breve de aquellas cosas que cada uno debe saber. Y tengan consigo el referido catecismo aquellos a quienes incumbe el cargo de enseñar la suma de la doctrina cristiana en las iglesias, en las escuelas y en los colegios de niños y que usen bajo pena de excomunión mayor no obstante cualquiera costumbre en contrario.[17]

Como se aprecia en estas líneas, la exigencia de utilizar únicamente los catecismos tridentinos era evidente, de ahí que se conocen juicios inquisitoriales que se llevaron a cabo por no obedecer este mandato, tal es el caso del catecismo que circuló en Michoacán en la

[17] *Tercer concilio provincial mexicano*, *op. cit.*, pp. 15-16.

segunda mitad del siglo XVI, en lengua tarasca, del fraile franciscano Maturino Gilberti.[18]

Como se mencionó antes, en primer lugar, se editó el catecismo para párrocos en el que se les indicaba qué materias había que enseñar y cómo hacerlo. Poco tiempo después se publicó para los fieles y algunos padres de la Compañía de Jesús fueron invitados a formularlos, tal fue el caso de Jerónimo Martínez Ripalda y el de Gaspar Astete.

IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO DE 1771

Como se advirtió líneas arriba, los decretos del Tercer Concilio Provincial estuvieron vigentes hasta bien entrado el siglo XVIII y bien se puede decir que, a pesar de que se convocó a un nuevo sínodo en 1771, debido a que sus objetivos eran muy definidos y contradictorios, según mi punto de vista, no tuvo la trascendencia que se pretendía.

La situación política en España y por lo tanto en sus virreinatos, se transformó paulatinamente. Han dejado de reinar los Habsburgo y han ascendido al trono los Borbones, cuyos antecedentes franceses han hecho que se secularice el pensamiento y, por consiguiente, la vida común. Fue precisamente el monarca Carlos III quien ordenó que se celebrasen nuevos concilios provinciales en sus dominios, pues ya habían transcurrido casi dos siglos desde el último sínodo y la Iglesia también requería cambios en su estructura y en las formas de llevar a cabo sus labores doctrinales.

Se necesitaba que la Iglesia siguiera esa nueva ruta de pensamiento y acción hacia la secularización, por lo que el clero regular fue paulatinamente desplazado de los cargos eclesiásticos importantes para ser ocupados por el clero secular, lo cual fue propiciado cuando, en 1766, el vigésimo cuarto arzobispo, cardenal Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón (1722-1804), llegó a la Nueva España. Seis años ocupó el cargo quien se ha dicho que hizo de este arzobispado el más

[18] Sobre este particular se puede consultar a Rodrigo Martínez Baracs, *Caminos cruzados. Fray Maturino Gilberti en Periván*, México, Colmich/INAH, 2005.

importante del siglo xviii, pues "supo articular la política eclesiástica de Carlos III en el más grande virreinato indiano".[19]

Varias acciones se pueden destacar de los años que gobernó Lorenzana y una de ellas es su producción bibliográfica, ya que reeditó el *III Concilio Provincial Mexicano* en 1770, a la vez que se interesó en reimprimir tres de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, las cuales anotó y, para ello, tomó en cuenta a algunos de los cronistas de la Conquista como Gómara y Bernal Díaz del Castillo.

Como jerarca de la Iglesia novohispana, hay que destacar algunos hechos que lo distinguieron, como el de llevar a cabo las reformas de las monjas calzadas que ya no hacían vida en común, sino que vivían en sus departamentos privados con sus sirvientas; si bien esto no fue fácil, impuso su autoridad y con rigor logró expulsar a las personas ajenas a las comunidades, a la vez que se formularon nuevas reglas más estrictas para que las monjas regresaran a vivir en comunidad. Otro hecho sobresaliente en el que tuvo que mostrar su lealtad al monarca ilustrado fue llevar a cabo en 1767, con el apoyo del virrey Carlos Francisco de Croix (1703-1786), la expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva España, tal como se había ejecutado, sorpresivamente, en la Península y en todos los dominios de Carlos III. Esto, sin duda, debió cumplirlo Lorenzana con beneplácito, ya que es bien conocida su antipatía hacia la congregación fundada por san Ignacio de Loyola, pues estos clérigos regulares eran los "defensores por antonomasia de los privilegios pontificios y la ortodoxia católica".[20] Cabe recordar que, dentro de la formación jesuita, el último escalón para alcanzar el sacerdocio se basaba en el cuarto voto consistente en jurar obediencia al papa; es decir, cada persona debía estar dispuesta a cumplir con los ordenamientos pontificios; especialmente debían cumplir con obediencia las tareas que les fueran encomendadas. Hay que añadir que la expulsión de los padres ignacianos fue muy desafortunada para la Nueva España, pues dejó abandonada, de la noche a la mañana, la educación de los jóvenes novohispanos.

[19] Luisa Zahin Peñafort, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa/UNAM, 1999, p. 11.

[20] Luisa Zahin Peñafort, *op. cit.*, p. 15.

Ahora bien, fue este arzobispo quien decidió, apoyado por el rey, convocar a un nuevo concilio provincial, acción que para muchos fue la de mayor importancia en su ministerio como cabeza de la Iglesia mexicana. Entre los asistentes estuvieron Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, quien siempre apoyó las iniciativas de Lorenzana; Antonio Alcalde, obispo de Yucatán; Miguel Anselmo Álvarez de Abreu, obispo de Oaxaca, y suplentes de los obispos de Durango y Guadalajara. Los representantes de los cabildos catedralicios de México, Oaxaca, Valladolid, Yucatán y Durango también estuvieron presentes, así como dos canónigos de la Basílica de Guadalupe. En cuanto a las órdenes religiosas, estuvieron presentes miembros de todas las congregaciones que ya se encontraban en la Nueva España, incluyendo las de carácter hospitalario como los hipólitos y los camilos, encargados de curar a los enfermos. También hubo invitados de los poderes civiles, al igual que consultores para las diversas materias que se abordaron.[21]

Las importantes determinaciones que se tomaron en este sínodo, son buena muestra de cómo quería imponerse el clero secular sobre las órdenes religiosas con el objeto de que éstas dependieran del obispo y le obedecieran directamente, lo cual significaba también una clara intención de establecer un mayor control de la Corona sobre la Iglesia en la Nueva España, y con ello se impuso un nuevo modelo de religiosidad, por medio de lo establecido en el Tomo Regio, el conjunto de normas dictado por el monarca para que se llevarán a cabo los concilios provinciales en todos sus dominios, pues mediante ellos aseguraba su poder y control sobre el ámbito eclesiástico. Se promovió, también, la elaboración de un catecismo abreviado, que tomaba como base el romano, para que los fieles recibieran la doctrina de manera uniforme;[22] del mismo modo, se ordenó revisar los catecismos en lenguas indígenas para desarraigar la idolatría definitivamente y desterrar todo tipo de sincretismo. También se discutió el problema de las tasas

[21] Francisco Javier Cervantes Bello y Silvia Marcela Cano Moreno, "El IV Concilio Provincial Mexicano", en *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 79-81.

[22] En buena medida, esto es retomado de los ordenamientos tridentinos; sin embargo, nos indica que, después de más de un siglo de Trento y del III Concilio Provincial Mexicano, no se había logrado imponer plenamente en el territorio novohispano.



Figura 3. Pintura de la Virgen de la Luz de Miguel Cabrera. Fuente: Mediateca INAH.

y tributos que debían cubrir las parroquias, así como las consideraciones económicas para los indios y los mestizos.

Dado mi interés personal por las imágenes religiosas, me ha llamado la atención que se abordara el tema de cómo los artistas debían ejecutarlas, puesto que "el pintor bueno en lo sagrado es un predicador mudo"; debido a esto se expidieron 12 reglas que los pintores, escultores y grabadores debían tener en cuenta.

Una de las imágenes motivo de varias argumentaciones fue la de Nuestra Señora de la Luz, y pienso que las discusiones en torno a esta iconografía se debieron sobre todo a que esta devoción mariana fue introducida a la Nueva España por la Compañía de Jesús y, como se refirió en los párrafos anteriores, una de las intenciones de este sínodo

fue la de anular la presencia de los padres ignacianos en estas tierras.[23] Las sesiones culminaron en noviembre de 1771 por lo que, casi de inmediato, el licenciado Gabino Valladares, juez de obras pías del arzobispado, viajó a España para conseguir la aprobación de lo decretado en el sínodo y, a pesar de que se tomaron en cuenta muchos dictados del monarca, ésta no se logró. Años más tarde, en 1792, España envió a su ministro ante la Santa Sede para obtener la aprobación del pontífice Pío VI; sin embargo, nuevamente enfrentaron numerosas dificultades por lo que el IV Concilio Provincial Mexicano, último del gobierno virreinal, no llegó a ser aprobado. Debido a estas circunstancias y para citar a José Luis Soberanes, se concluye que "la política eclesiástica de Carlos III en América fracasó porque no alcanzó los fines deseados".[24]

CONSIDERACIONES FINALES

Resulta por demás interesante reflexionar sobre cómo se desarrolló la política eclesiástica en la Nueva España a lo largo de los tres siglos del dominio español. Los cimientos fueron plantados por los misioneros de las tres órdenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos a lo largo del siglo XVI y, mediante las diversas reuniones de las llamadas juntas apostólicas, organizaron los pueblos de indios para cubrir su labor educadora y humanitaria, y muchas veces tuvieron que enfrentarse al abuso de los encomenderos. Posteriormente, al transcurrir el siglo XVII, con la llegada de la Compañía de Jesús, el trabajo de las órdenes mendicantes se vio complementado, especialmente en los territorios más alejados del norte novohispano.

[23] Los jesuitas introdujeron esta devoción en el siglo XVIII a la Nueva España, y se dice que el padre jesuita italiano, Antonio Genovesi, envió el lienzo original que apareció pintado milagrosamente, el cual se encuentra en la catedral de León, Guanajuato. Los argumentos de algunos de los padres conciliares fueron en torno a la figura que sostiene la Virgen María, pues decían que era herético pensar que María podía sacar del infierno a los condenados; en cambio, quienes apoyaban esta iconografía sostenían que la Virgen impedía que las almas cayeran al infierno.

[24] José Luis Soberanes, "Prólogo" en *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, *op. cit.*, pp. 19-21.

Bien puede decirse que los concilios provinciales determinaron el devenir de la organización político-religiosa de México, conforme transcurrió el gobierno virreinal. Los cambios suscitados en la metrópoli con el advenimiento al trono de la dinastía de los borbones, especialmente en el reinado de Carlos III, desembocaron paulatinamente en la Ilustración, hecho que culminó con el cuarto concilio provincial pues, si bien no pudo llevar a la práctica todos sus decretos, sí logró la secularización del clero y transformó con ello la organización eclesiástica en la Nueva España.

BIBLIOGRAFÍA

Galván Rivera, Mariano, *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en Mexico el Año 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V*, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.

Lopetegui, León y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, BAC, 1965.

Maquívar, María del Consuelo, *El imaginero novohispano*, México, INAH, 1999.

Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), 2005, *Los Concilios Provinciales en Nueva España*, México, UNAM/BUAP.

Toussaint, Manuel, *La Catedral de México*, México, Porrúa, 1973.

Tuchle, Hermann, *Nueva Historia de la Iglesia, Reforma y Contrarreforma*, t. III, Madrid, Cristiandad, 1987.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Fernando Gil, "Las Juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga (1528-1548)", disponible en: file: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=251729>.

Entre los obispos Montalvo e Izquierdo. La ejecución de nuevas reformas estipuladas en el III Concilio Provincial Mexicano para la orden franciscana y el clero secular en la península de Yucatán

José Manuel A. Chávez Gómez[1]

FRAY GREGORIO DE MONTALVO, SU OBISPADO Y LOS FRANCISCANOS

Después del fallecimiento del obispo de Yucatán, fray Diego de Landa, pasó un tiempo para que el rey nombrara a su sucesor. De acuerdo con Carrillo y Ancona, el 29 de julio de 1580 se le notificó al dominico Gregorio de Montalvo que él sería el nuevo diocesano de Yucatán. Fue consagrado en 1581. Tardó bastante tiempo en llegar a tierras mayas porque tuvo que arreglar algunos asuntos en la Ciudad de México. Durante su ministerio, en 1585, se celebró el III Concilio Provincial Mexicano, presidido por el entonces arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras. La finalidad del concilio fue reformar a la Iglesia novohispana y aplicar lo estipulado en el Concilio de Trento.[2] Montalvo conocía varios de los temas que se discutieron ahí y participó con gran autoridad en sus resoluciones. Entre los temas que expuso con vehemencia se hallaba el de los aranceles relacionados con las curias eclesiásticas y las doctrinas regulares, donde argumentó sobre el decreto que ordenaba a los ordinarios establecer en sus diversas diócesis el arancel al que debía sujetarse el salario de los párrocos y los derechos que debía erogar cada curato. Del mismo modo, presentó los advertimientos que el concilio mandó asentar

[1] INAH, Dirección de Estudios Históricos.
[2] Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán*, Mérida, 1895, 323 pp.

fuera de lo decretado en él, con 59 puntos tocantes a varios asuntos, de los que destacaron la perpetuidad de privilegios de los indios, la publicación de la bula de la Cena,[3] el remedio y castigo de excesos en los juegos de naipes, las usuras que se cometen en la venta de platas, etc.[4] También realizó varios apuntamientos a los decretos propuestos en los dos concilios anteriores, lo que permitió a los padres conciliares enriquecer la redacción de los nuevos decretos del tercer concilio.[5] Asimismo, le fue encargado al obispo Gregorio, junto con fray Domingo Alzola, diocesano de Nueva Galicia, frailes predicadores ambos, que examinara e hiciese observaciones relacionadas con los temas de la secularización de doctrinas, ordenada por cédula real de 1583, la cual enfrentó al clero secular con las órdenes regulares.[6] No hubo un análisis integral, sólo se estipuló si estaban o no vigentes los privilegios expuestos en los breves. Ambos obispos se constriñeron a realizar una interpretación restrictiva de los privilegios de las órdenes religiosas conforme a la restricción hecha por Gregorio XIII. De las sucintas observaciones que adicionaron los prelados

[3] Bula papal denominada así por la fiesta en la que anualmente se publicaba en Roma; también nombrada fiesta de la Cena del Señor, o Jueves Santo. La bula comprendía una colección de censuras de excomunión contra los perpetradores de varios agravios, cuya absolución estaba reservada al papa. En ediciones anteriores, poseía una cláusula que decretaba a todos los patriarcas, arzobispos y obispos velar por su publicación frecuente en sus ámbitos concernientes de jurisdicción, pero esto no se llevó a cabo pese al continuo esfuerzo del papa Pío V, quien hizo solicitudes para obtener su publicación solemne en cada parte de la Iglesia; sin embargo, fueron inútiles por la oposición de las potestades reinantes. Felipe II, en el año 1582, expulsó al nuncio apostólico de su dominio por intentar publicar la bula. Su publicación fue proscrita en Francia y Portugal. John Prior, "In Cœna Domini", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Luz María Hernández Medina (trad.), Nueva York, Robert Appleton Company, 1910; "In Coena Domini". *Enciclopedia Católica*, disponible en: https://ec.aciprensa.com/wiki/In_Coena_Domini (consultado el 24 de febrero de 2021).

[4] María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)", en *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, UNAM/BUAP, p. 51.

[5] Osvaldo Rodolfo Moutin, "Apertura y primeros trabajos del Concilio Provincial", en *Legislar en la América Hispánica en la temprana edad moderna: procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Frankfurt Am Main/Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2016, pp. 51-90, disponible en: https://www.lhlt.mpg.de/gplh_volume_4, pp. 77.

[6] *Ibid.*, pp. 80-81.

de Yucatán y Nueva Galicia a su dictamen, emergieron nuevas dudas que fueron suscritas al margen por el secretario conciliar. Las interrogantes producidas en estas revisiones, junto con otras señaladas con antelación en los breves presentados, dieron paso a la Quinta Consulta, que consignó siete cuestiones. Cuatro aludían a asuntos de catequesis y sacramentos de los indios. Una más, tocante a un tema litúrgico-disciplinar. La sexta y la séptima destacaron en el derecho eclesiástico porque emergieron de las constituciones mexicanas de 1555 y del dictamen de los obispos Montalvo y Alzola:[7]

- Sexta: "a las Órdenes y consultores digan y resuelvan lo que las dichas Religiones pueden por privilegios que tengan cerca del oír confesiones y recibir órdenes y lo demás que a su ministerio de sus órdenes hacen *ex privilegii*".
- Séptima: "a las dichas órdenes y consultores se pide el verdadero y jurídico entendimiento de la *Omnímoda* de Adrián Sesto cerca de aquellas palabras (*intra duas dietas ubinam rresiderit episcopus vel aliquis episcopi ejus offiçialis*) de qué vicario se entiende, si es de solo el provisor o de otro cualquier vicario".

Dichas dudas se transmitieron el 11 de mayo y las contestaciones fueron expuestas el día 23 del mismo mes. Los dominicos, agustinos y jesuitas respondieron de manera concisa, alegando poseer privilegios reales y papales y no tener noticia de que estuvieran anulados. En cuanto a qué "oficial" se aludía en la bula *Omnímoda*, todas las órdenes, incluidos los franciscanos, convinieron en que se refería al Vicario General y Provisor. Por ello adujeron que, si los privilegios todavía se hallaban en uso, su limitante era la figura episcopal *intra diectam*, es decir, se practicaba al realizar las dos jornadas de viaje. Por ello, la figura de un vicario, en otras palabras, un *alter ego* del obispo, restringía el medio geográfico y jurisdiccional en el que los religiosos lograban desplegar sus privilegios.

En este sentido, los franciscanos ofrecieron una amplia respuesta a la sexta cuestión. La réplica de la orden seráfica constó de un repaso

[7] *Ibid.*, p. 81.

por los privilegios concedidos por diferentes pontífices desde 1244, con Inocencio IV, hasta Gregorio XIII, acompañado de una amplia exégesis de estos. Fueron enumerando los privilegios uno a uno y se detuvieron a explicar cómo debían interpretarse; para ello se valieron de un breve de Pablo IV, fechado en 1556. En él se aseveraba que el párroco relativo a una orden no precisaba las licencias del ordinario para administrar los sacramentos, al igual que disfrutaba de la facultad de emprender procesos contra delincuentes, sin importar si se hallaba *intra o extra diectam,* ya se tratara del fuero externo o del interno. En cuanto al breve de Gregorio XIII, que revocó los privilegios de las órdenes apegándose al derecho común conforme al Concilio de Trento, los franciscanos argumentaron no haber sido notificados y, por lo tanto, en los hechos, no era vigente para su orden.[8] Curiosamente esta misma situación se le presentaría al obispo Montalvo en Yucatán.

La materia del estipendio de los aranceles de indios fue revisada por los mitrados de Michoacán, Juan de Medina Rincón, agustino, y por Gregorio Montalvo, dominico, obispo de Yucatán.[9] Sus observaciones recayeron sobre las circunstancias en las que convenía establecer las parroquias; los tratos entre curas y fieles concernientes al derecho, obvenciones y actividades comerciales particulares de los ministros espirituales. Además del cobro de los aranceles por misas y sacramentos, que cada obispo regularía en su diócesis, al igual que los servicios pecuniarios entre curas y fieles, insistiendo en que los aranceles y tasas gravaran exiguamente a los indios.[10] La tesis principal sobre estos asuntos era limitar el concierto entre clérigos y parroquianos sobre la asignación de derechos, ofrendas o limosnas; en cambio, dicho tema sería resuelto también por los prelados a quienes correspondía regularlos: “No se prohíbe […] que perciban la merced establecida por el obispo en cada uno de los obispados”. Por esa razón, los padres conciliares determinaron que los párrocos no se tornaran en recaudadores

[8] *Ibid.*, pp. 82.

[9] *Ibid.*, pp. 86.

[10] Rodolfo Aguirre Salvador, “El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana* 51, 2015, pp. 9-44, disponible en: https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2014.51.51423, p. 35 (consultado el 26 de febrero de 2021).

de derechos: "…no molesten a los indios con cobranzas…".[11] También se insistió en que los curas no exigiesen más de lo estipulado en el arancel en virtud de alimentos o salario. Otra disposición que salvaguardó los derechos parroquiales fue la interdicción de bautizar por fuera de la cabecera.[12]

El prelado yucateco aprovechó su presentación en el concilio y pidió que se le expidiese una copia certificada de la erección episcopal y los estatutos de la Iglesia en México, con la finalidad de guardarla en el archivo del obispado de Yucatán, donde se marcaba que su dignidad fuera la misma para las iglesias sufragáneas.

Después regresó a Yucatán para verificar las medidas conciliares. Para ello, fray Gregorio de Montalvo celebró el primer sínodo diocesano de la península con la participación de los curas seculares y la orden seráfica para discutir los decretos del concilio. Ahí se estipuló que se le fijaría un arancel a los curas y doctrineros, tanto seculares como franciscanos, para que no hubiera demasías en los entierros, funerales y su administración, la cuarta funeral y las misas y para que el obispado tuviese fondos. Esto provocó el primer enfrentamiento que el obispo Montalvo tuvo con la congregación franciscana, ya que le habían suplicado que los exonerara de dichos gravámenes. La orden decidió acudir a la Real Audiencia de México, por medio de su representante franciscano, fray Francisco de Torralba, para abolir los aranceles y que los frailes pudieran sepultarse en sus casas conventuales y no pagaran veinte pesos por derechos a la catedral, y de los cuerpos pequeños cuatro minas. El litigio fue ganado por los seráficos, ya que la Audiencia del 1 de septiembre de 1584 ordenó al gobernador que no se ejecutaran tales determinaciones, ni que los religiosos ni sus conventos sufrieran vejación ni molestia.[13] Sin embargo, con el paso del tiempo se fueron aplicando estas normas y se cobró dicho gravamen sobre los entierros, lo que dejó a los franciscanos sin limosnas y a muchos fieles pobres sin poder pagar tales aranceles.

[11] *Id.*
[12] *Id.*
[13] Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán*, Mérida, 1895, pp. 328-333.

En este mismo periodo, los franciscanos se fundamentaron en una cédula expedida el 13 de mayo de 1585 dirigida al Marqués de Villa-Manrique, virrey de la Nueva España, para que no se ejecutaran las normas del concilio hasta que fueran vistas por el propio rey y proveyera lo que más convenía; por ello, fray Diego de Castro presentó el mencionado documento ante la Audiencia de México para solicitar que se aplicara la cédula real en Yucatán. Los integrantes de la Audiencia facilitaron una provisión fechada el 25 de septiembre de 1586 donde se le encargaba al obispo Montalvo acatar dichas cédulas como si fuesen dirigidas especialmente a su persona. También el gobernador y demás funcionarios civiles debían obedecerlas, de otra manera serían juzgados y pagarían una multa de 500 pesos de oro aplicados a la Real Cámara. Con esto, el obispo Montalvo cesó la ejecución del concilio y el gravamen de los entierros.

Con todo, durante este periodo el obispo determinó aplicar por anticipado otras normas contenidas en el tercer concilio y las leyes tridentinas, como fue el caso de la provisión de curatos; por ello, Montalvo se atrevió a secularizar algunas doctrinas franciscanas. Lo intentó con la Guardianía de Tizimín, que era muy pingüe: segregó el pueblo de Zucopo de la doctrina de Tizimín para anexarlo a otra doctrina menos pródiga. Ésta era la Chancenote, que ya habían abandonado los franciscanos por falta de personal, así como por lo distante, reducida en tamaño e incongrua. Así que, sin acatar las órdenes de la Audiencia, el prelado Montalvo decidió establecer canónicamente la parroquia de Chancenote. Los franciscanos opusieron tenaz resistencia y acudieron otra vez a la Audiencia para defender su doctrina.

Además, los indios de Zucopo, asesorados por los franciscanos y representados por el procurador Francisco de Herrera, protestaron por la medida y asistieron también a la Audiencia. Ésta falló a favor de la orden del cordón y de los mayas de Zucopo y ordenó que se reintegrara a aquella a la doctrina de Tizimín, por estar más próxima al convento de los franciscanos que a la parroquia de Chancenote. Los frailes demostraron su "legal" administración de Zucopo debido a que auxiliaban a los indios en sus necesidades espirituales fueran urgentes o extraordinarias sin menoscabo de la administración ordinaria de su cura doctrinero. Los franciscanos basaron su fundamento en las bulas y derechos eclesiásticos otorgados por el rey y el papa.

Fray Gregorio de Montalvo visitó tres veces su obispado y descubrió en el transcurso de sus andanzas que los indios continuaban practicando sus ritos ancestrales, así que impuso castigo a los apóstatas, como la excomunión a varios mayas. Ante tal situación, la orden seráfica se enfrentó nuevamente al diocesano. Esta vez, los frailes declararon que el obispo maltrataba mucho a los indefensos naturales y que no podía excomulgar a los mayas. Como en ocasiones anteriores, la Audiencia prohibió al obispo ese proceder. Esto demuestra que los franciscanos poseían bastante poder político en la zona, ya que podían limitar las facultades episcopales apoyados en los privilegios papales y reales que tenían. Estas acciones nos muestran la península de Yucatán a fines del siglo XVI, con una población religiosa franciscana muy numerosa, un clero secular incipiente y un obispo con poco rango de acción. Era tal la presencia franciscana, que fray Gregorio de Montalvo casi no "se podía mover" sin que los frailes vigilarán sus movimientos.[14]

En aquellos años, durante la primera mitad de la década de los ochenta del siglo XVI, hubo dos levantamientos mayas en Campeche que concernían directamente a la autoridad episcopal como provisor de indios. En el primero, el *batab* del otrora Cuchcabal[15] de Ah Kin Pech había apostatado junto con dos mayas más. Se le encontró culpable y la autoridad civil de Yucatán los sentenció a muerte. En el otro caso, quizás el más importante, fue también otro *batab* de Campeche, Andrés Cocom, quien se había vuelto apóstata y rebelde. Todo indica que planeaba una sublevación armada. Fue aprehendido y las autoridades decidieron desterrarlo de la provincia para que no alborotase a los demás naturales. Su destino era el presidio de San Juan de Ulúa. Al parecer, este *batab* pertenecía al antiguo linaje de Sotuta, lo que le daba mucha influencia entre la población maya de la región; gracias a eso, logró escapar de la embarcación que lo llevaba a Veracruz y refugiarse en algún poblado de Campeche.[16]

[14] *Id*.

[15] Territorio y entidad política maya con una capital donde vivía el *halach uinic* o gobernante supremo.

[16] Crescencio Carrillo y Ancona, *op. cit.*, pp. 332-333.

Andrés Cocom, muy molesto con el régimen hispano, planteó y organizó una extensa sublevación. Pareciera que el noble indio quería recuperar su influencia perdida entre los mayas. Para su mala fortuna, la conspiración fue descubierta por ciertos indios que lo delataron. La rebelión se disolvió y lograron capturar a los principales instigadores, entre ellos el *batab* Cocom. El rebelde fue ejecutado con sus compañeros delante de sus antiguos súbditos. El obispo nada pudo hacer para defender a estas ovejas descarriadas, porque las autoridades civiles le habían prohibido inmiscuirse en cualquier asunto de los naturales o aplicar su papel institucional de protector real de los indios. Los franciscanos salieron en defensa de los mayas al aducir que el obispo les imponía castigos severos y volvieron a acudir a la Audiencia de México por medio de fray Diego de Castro, quien logró que se librara una real provisión el 8 de octubre de 1586, junto con una cédula antecedente del 27 de agosto de 1570, en las que se ordenaba a los arzobispos y sufragáneos –expresándoles que por casos y cosas livianas– que no excomulgaran ni pusieran penas pecuniarias a los indios por ser tiernos en la fe cristiana.

El obispo Montalvo no pudo ejecutar lo estipulado en el concilio porque la aprobación de los decretos tardó cierto tiempo y su publicación ocurrió hasta 1622,[17] además de los reclamos hechos por los franciscanos y las reservas que tuvo el monarca español. Al sufragáneo yucateco se le había prevenido ya que no implementara los artículos del concilio, sobre todo en lo relacionado con temas concernientes a las órdenes regulares. Sin embargo, el diocesano se adelantó a cumplimentar algunos decretos sin obtener grandes avances.

En 1587, fray Gregorio de Montalvo recibió una cédula real que lo promovía a la sede episcopal de Cuzco, a la que fue diligentemente. Una vez más se quedaba sin obispo la península de Yucatán y los franciscanos continuaron gozando su total influencia en la región.[18]

[17] *Id.*
[18] *Id.*

LA LLEGADA DEL OBISPO FRAY JUAN IZQUIERDO

Después de que el obispo fray Gregorio de Montalvo dejó la sede episcopal, fue presentado fray Juan de Izquierdo, el 30 de julio de 1587, para ocupar la sede vacante. Paradójicamente, era un franciscano, vecino del reino del Perú, que al momento de su designación se hallaba en el convento de San Francisco de Panamá.

El proceso tardó un año hasta que, el 10 de septiembre de 1588, el papa ratificó el nombramiento.[19] El nuevo obispo fue consagrado hasta 1590; en tanto, llevó a cabo diversas actividades en la Ciudad de México, antes de ir a tierras mayas.

El prelado Izquierdo conocía la reforma eclesiástica que ocurrió en el virreinato del Perú con el Tercer Concilio Limeño de 1583, lo que le ayudó a complementar su conocimiento sobre lo señalado en el Tercer Concilio Mexicano con respecto al perfeccionamiento del clero novohispano bajo el reinado de Felipe II. Por eso, fue muy importante la fundación de colegios y universidades para el afianzamiento de un clero local, y que en los seminarios fuese muy importante la enseñanza de lenguas amerindias para que el clero diocesano predicara con más eficacia a los naturales. También fue muy importante la formación de procesos judiciales en contra de curas codiciosos que se olvidaran de la feligresía india al abandonar su educación y doctrinamiento. Por tal razón, se implementó un mayor número de medidas de control sobre los curas y doctrineros del clero regular. Esto con el fin de evitar la emancipación de las órdenes mendicantes, y de paso, fortalecer al clero diocesano, tal como lo deseaba Felipe II.[20]

En enero de 1591 se dirigió a la península para llegar a la Chontalpa el mes de marzo.[21] De inmediato inició su visita pastoral al ver

[19] Archivo General de Indias, Patronato, 4, núm. 7.

[20] Margarita Menegus Bornemann y Moisés Ornelas Hernández, "El Tercer Concilio Limeño y el Mexicano en la construcción del imperio de Felipe II en América", pp. 91-108, en *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), Zamora, Colmich/Colmex, 2013, pp. 94, 97 y 101.

[21] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo. Obispo de Yucatán*, Huelva, Excmo. Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 1989, p. 27.

que esta zona había estado muy abandonada por la doctrina cristiana y los indios se habían vuelto apóstatas.

Ahí había tres beneficios que estaban sin clérigos: Xalpa, Nacapoxuca y Zumacintla. El nuevo obispo mandó llamar a tres sacerdotes para ocupar los curatos, pero estos debían antes aprender la lengua chontal de un doctrinero franciscano asentado en Tixchel, cerca de la zona.[22]

En la zona de Tabasco había una doctrina administrada por los dominicos, la cual estaba sujeta a la diócesis. El nuevo obispo pidió a la orden de predicadores que mandasen más religiosos para adoctrinar a los naturales, ya que había mucha población, pero muy pocos religiosos.[23]

BUSCANDO UN INGRESO, LOS DIEZMOS

En su jurisdicción religiosa, el obispo Izquierdo buscó que los curas diocesanos tuvieran una parroquia que pudieran administrar y un ingreso fijo que les ayudara a sostenerse sin tener que abandonar su iglesia. El obispo, apegándose a las disposiciones generales sobre diezmos y primicias, sabía que no podía tocar a los naturales, según lo ordenado por las cédulas expedidas por la Corona.[24]

Ya existía un antecedente con un predecesor en el obispado hecho por el diocesano Francisco de Toral, quien en 1565 recibió mandamientos reales para que se encargara en su papel de "prelado y protector" y tuviera a bien proteger a los indios sin permitir que se les gravara con dichas cargas y otras obvenciones, toda vez que los naturales pagaban tributo a su encomendero, al rey y a la Iglesia. Si a esta onerosa carga se adicionase la del diezmo, esto hubiera tenido un costo económico y social en los pueblos indios, con niveles negativos en su subsistencia.

[22] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.
[23] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo… op. cit.*, pp. 28-29.
[24] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

Pese a ello, los abusos eran frecuentes; por eso en reiteradas ocasiones los indios increparon las descomedidas tributaciones aplicadas por los encomenderos y las autoridades civiles y religiosas. A dicha situación se agregó la negativa constante de los indios de abandonar su antigua tradición, lo cual los orillaba a huir hacia la montaña; el factor económico fue categórico para los mayas al volverse el motivo principal para abandonar sus pueblos y refugiarse en la selva y así mantener cierta autonomía.[25]

Este tema de las contribuciones, en especial la del diezmo, fue uno de los tópicos más polémicos que encaró al obispo Izquierdo con el gobernador de Yucatán, Diego Fernández de Velasco. Leemos en diversos testimonios la acalorada animadversión que subsistió entre ambos actores, producto de las diferencias entre los gobiernos seglar y administrativo, manifiesto en la manera de gobernar la provincia de cada institución. En las misivas escritas por el funcionario civil dirigidas a la Corona, se quejó duramente del diocesano porque trató de "hacer pagar a los naturales una cantidad so color de limosna por cada confirmación" que se hiciese.[26] En otra, redactada el 15 de noviembre de 1600, el gobernador Diego Fernández renegó de la posición del prelado acusándolo de ambicioso.[27] Afirmó que año tras año el jerarca viajaba desde la ciudad de Mérida por distintos lugares y "cordilleras de estas provincias a confirmar", anticipaba su salida de dos a tres meses y avisaba a las poblaciones por dónde pasaría para que lo esperaran y atendieran conforme a la dignidad de su cargo. En su visita pastoral, el obispo debía de ejercer su cometido de pastor de almas al administrarles el sacramento de la confirmación a los párvulos. Para ello cada indio le entregaría dos libras de cera blanca, a lo que Fernández de Velasco adujo que se trataba de una imposición o tasa que realizaba el obispo Izquierdo, quien obligaba a los indios a pagarlo. Si los mayas se negaban, entonces los amenazaba con no confirmarlos y castigaba al padre del niño. Por dicha situación, el gobernador exigió que el diocesano cesara de tanto exceso en la administración sacra-

[25] *Id.*
[26] *Id.*
[27] *Id.*

mental porque, acorde con la investidura de Juan Izquierdo, lo debía obrar con toda "caridad y liberalidad". La respuesta del prelado fue contundente: "que no se inmiscuyera en un asunto propio del diocesano y de las leyes que lo sustentaban".[28]

Otro acontecimiento significativo obra del obispo Juan Izquierdo, fue expulsar de la provincia a ocho clérigos a causa de un desempeño irregular en su conducta religiosa. El comportamiento recaía en acciones tales como el comercio forzoso con los indios para provecho personal y sobrexplotación de la mano de obra, entre otras.[29]

Cuando fray Juan Izquierdo llevó a cabo su primera visita pastoral por toda la jurisdicción de su obispado, en su recorrido corroboró que tierra adentro existía la mala práctica e irregular proceder de algunos clérigos, que una vez investigados fueron desterrados de la provincia. Fueron ocho en total, entre los cuales destacó el racionero de la catedral, Pedro Pérez de Vargas, sentenciado a quedar alejado durante un periodo de ocho años de acuerdo con las normas vigentes de los concilios de Trento y el mexicano.[30]

En esa época comenzó a ser frecuente que los párrocos tuviesen un talante poco honesto en su labor religiosa con respecto a los mayas, quienes en distintos momentos eran amedrentados con la brutalidad ejercida por tales curas. Además de ser ministros de almas, varios se dedicaban a otros oficios que les dejaban pingües ganancias. Por ejemplo, los tratantes de mercaderías y esclavos, circunstancia que restringía su trabajo espiritual y fomentaba el alejamiento de sus preceptos con el menoscabo de las feligresías que administraban.[31]

Fue así que a los clérigos Gerónimo de Collazos y Gonzalo de Arellano se les desterró de tierras yucatecas por su proceder desordenado; aunque ambos clérigos acudieron al Consejo de Indias para defenderse, pero conforme a las nuevas leyes eclesiásticas aplicadas con rigor, no se les restituyó en sus antiguas iglesias.

[28] *Id.*

[29] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo. Obispo de Yucatán*, Huelva, Excmo. Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 1989, pp. 28-29.

[30] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[31] *Id.*

El caso más notorio entre los presbíteros amonestados fue el de Gabriel Pacheco, quien actuó "con ligereza" en materia de idolatría. El prelado lo acusó en una carta que envió al Consejo de Indias, porque sacó a los indios de los montes, sin antes haberlos apremiado con palabras cariñosas y, desafortunadamente, murieron por causas no del todo aclaradas. Después de lo ocurrido, el sacerdote huyó por miedo a la punición que vendría, seguramente sabedor de que se excedió en los castigos corporales con los recusados. Por ello, el obispo Izquierdo avisó a la justicia civil para que lo buscara y aprehendiera. De acuerdo con la costumbre y la reglamentación eclesiástica vigente en ese momento, otorgada por los recientes concilios, sólo el diocesano tenía la atribución de sentenciar las cuestiones de idolatría.[32] Pese a ello, su obispado requería un mayor número de curas para combatir la idolatría, entre otras múltiples tareas. Ante tal situación, debía fundar un colegio para preparar a los curas locales que fueran ocupando las parroquias vacantes y las que fueran secularizadas.

LA FUNDACIÓN DEL SEMINARIO

El obispo Izquierdo, al ver pocos curas beneficiados, pensó en el crecimiento del clero secular de Yucatán, por lo que era necesario fundar un seminario[33] que enseñara gramática y latinidad, y formase curas para administrar a los mayas. Algunos de los egresados servirían como ayudantes en la catedral, porque cuando llegó fray Juan Izquierdo a su obispado encontró que era común ver a los naturales como acólitos en la catedral, pues portaban los ciriales y asistían en la misa, entre

[32] *Id.*

[33] En este sentido, los obispos del concilio señalaron que debía escribirse al monarca para informarle sobre los apuros económicos en la formación de los seminarios. También para solicitarle licencia para cobrar a las cofradías, frailes y curas la porción del diezmo correspondiente al rey y a cada diócesis. Los obispos sugirieron que para la fundación del seminario de México se siguiera el ejemplo de lo sucedido en el Perú. Así, en 1585, el rey ordenó mirar las actas del tercer concilio limeño. Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la Iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo xvi*, México, unam-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, pp. 140, 142.

otros quehaceres de la iglesia "por no haberse aplicado ni inclinado muchachos españoles".[34] El prelado Juan Izquierdo oficiaba misa en la catedral únicamente con los tres prebendados que ayudaban en el coro, y en ocasiones recibían la asistencia de algunos capellanes. Ante eso y la carencia de servicios litúrgicos en el coro y el altar, se fundamentó la disposición del diocesano de instituir el seminario.[35]

Una vez instituido, el seminario[36] comenzó a rendir frutos y muchos de sus estudiantes fueron elegidos para ayudar en los servicios de la catedral. Estos movimientos suscitaron la extinción del servicio de los naturales por estimarse "cosa muy indecente".[37] La desaprobación del obispo Izquierdo de que los jóvenes indios auxiliasen a los curas como acólitos, pudo deberse a que eran propensos a la infidelidad y tenían una marcada hostilidad hacia los españoles.[38]

Al consolidarse el ingreso de jóvenes criollos al seminario diocesano, remedió el asunto del servicio en la catedral, lo cual tranquilizó al obispo Izquierdo. Este afirmó que "los estudiantes de él, con sus sotanas y sobrepellices, sirven [a] la dicha catedral, ansí en el coro como en el ayudar [a] las misas; de esta manera cesó el servicio de los indios".[39]

El prelado designó como preceptor del seminario al bachiller Melchor Téllez de Meneses, quien asumió la cátedra de latinidad para

[34] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[35] *Id.*

[36] Durante la segunda mitad del siglo XVII y principios del siglo XVIII se instituyeron los seminarios conciliares en la generalidad de las diócesis novohispanas; para ese tiempo, varias cédulas reales eran mandato, lo que favorecía la jurisdicción episcopal. Por eso, se ratificaron en Nueva España las órdenes reales que disponían como exigencias indefectibles para ocupar una doctrina, la colación canónica con el examen de lengua y suficiencia; además se impidió a las órdenes religiosas la designación de interinos; y se concedió a los obispos la autoridad de examinar a los frailes doctrineros las veces que fuera necesario, y la de asignar curas seculares en parroquias regulares donde no se cumpliera lo ordenado por la cédula del patronato. Por último, se facultó a los obispos para la investidura de vicarios con jurisdicción delegada. Todas estas facultades eran ejercidas, desde las postrimerías del siglo XVI, por la mayoría de los ordinarios del Perú. Esta experiencia la usó el obispo Izquierdo en Yucatán en aras de fortalecer su diócesis. Leticia Pérez Puente (2017), *Los cimientos de la iglesia…*, *op. cit.*, p. 149.

[37] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[38] La religión católica no había sido del todo aceptada por los mayas, por lo que no estaban realmente preparados para ayudar en la administración de los sacramentos.

[39] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

enseñarlo a leer y hablar. El padre Téllez fue un hombre diestro y letrado, otrora catedrático de la Real Universidad de México, a quien fray Juan Izquierdo halló en la Provincia de Tabasco cuando viajaba en 1591 a Mérida para tomar posesión de su sede. Al educador le fue establecido un sueldo de 200 pesos, que debía hacer válidos con las rentas y otros beneficios específicos de la provincia.[40]

Muchos de los seminaristas egresados en Yucatán continuaron sus estudios en la Real Universidad de México para "escuchar facultades mayores". Con ello se aprecia la importancia del seminario en la educación de los sacerdotes en ciernes. Asimismo, en un principio se demostró la ausencia de un clero secular, y que al disponer de un rutilante seminario la enseñanza eclesiástica se fortaleció en la gobernación de Yucatán, que aún mostraba complicados escenarios de confrontación entre mayas y colonizadores.[41]

En una probanza escrita en 1595, los testigos firmantes declararon que el progreso de la Iglesia en la península de Yucatán se correspondió con la iniciativa del obispo Juan Izquierdo de instituir el seminario diocesano como parte de la legislación reciente de las leyes nuevas y los concilios.[42]

Así, a finales del siglo XVI, fue fundado el primer seminario de la península para el progreso y fortalecimiento de la Iglesia diocesana.[43] Sin embargo, había que pedir a los franciscanos que cedieran algunas doctrinas para el naciente clero secular, a lo que la orden se negó rotundamente.[44]

INGRESOS DEL OBISPADO

Desde la fundación del obispado, la Corona española estableció que se deberían otorgar 500 000 maravedíes, además de los donativos pro-

[40] *Id.*

[41] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo*, *op. cit.*, p. 55.

[42] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[43] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo. Obispo de Yucatán*, Huelva, Excmo. Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 1989, pp. 31-33.

[44] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

venientes de la Caja Real para mantener al prelado en la Gobernación de Yucatán. En realidad, sólo percibió la cuarta de la renta por lo que lo recaudado, en muchas ocasiones, no consiguió llegar a la mencionada cantidad. Fue hasta 1596 que logró superar la cantidad de 300 pesos, y en los siguientes dos años llegó a los 500.[45]

La cuarta real solamente se otorgó al prelado, a la mesa capitular, mientras los llamados dos novenos se reservaban al rey. Lo anterior quedó registrado en la declaración hecha por fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, en 1585, a propósito de su traslado durante su estancia en la Ciudad de México, referente a la elevación de la catedral y obispado de México. Su sustituto, fray Juan Izquierdo, continuó con este modelo para consolidar la diócesis yucateca.[46]

En el caso de la península de Yucatán, la exigencia de los diezmos aumentó debido a que varios pueblos se volvieron beneficios[47] eclesiásticos desde un principio, en lugar de ser cedidos a arrendatarios[48] par-

[45] *Id.*

[46] La sede eclesiástica de Yucatán era sufragánea de la iglesia metropolitana establecida en la capital de la Nueva España, la cual tenía bula papal para erigirse en diócesis, a diferencia de la yucateca. Archivo General de Indias, Patronato 1, núm. 32 (1534, 1588).

[47] Se entiende que el término *beneficio* significa un derecho permanente dado por la iglesia a un párroco para percibir ingresos eclesiásticos, comprometido al desempeño del servicio espiritual. Son cuatro las características elementales para todo beneficio: a) el derecho a ingresos provenientes de la propiedad eclesiástica, donde el clérigo beneficiado es el usufructuario, no el propietario; b) una perpetuidad doble, dado que la fuente de ingreso debe ser de continuo y al mismo tiempo el nombramiento al beneficio sería vitalicio, a excepción de los casos especificados en la ley; c) un decreto formal otorgado por la autoridad eclesiástica que provea ciertos fondos o propiedad o título de beneficio; d) un oficio o función espiritual de algún tipo, como la cura de almas, el ejercicio de jurisdicción, la celebración de misas o la recitación del oficio divino. Este último componente es imprescindible, puesto que un beneficio existe en aras de garantizar el cometido de las obligaciones concernientes al culto a Dios. John Creagh, "Benefice", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 2, pp. 473-476, Nueva York, Robert Appleton Company, 1907, Luz María Hernández Medina (trad.), disponible en: http://www.newadvent.org/cathen/02473c.htm (consultado el 23 de junio de 2020).

[48] En estos casos, la Iglesia católica remataba el diezmo a un particular, quien se responsabilizaba de la recolección y administración a cambio de recibir su paga en oro, cuyo plazo de finiquito era comúnmente anual. En tiempo de bonanza económica, el arrendatario podía comercializar los productos que se le adjudicaban, pagar la cantidad convenida a la iglesia y disfrutar una ganancia extra. No ocurría lo mismo en los periodos

ticulares, porque no había muchos recursos. Todo el diezmo recaudado de la catedral valía más de 2000 pesos, de ahí se obtenía la cuarta del obispo; los salarios de los clérigos de la villa de Valladolid y puerto de Campeche ascendían a 50000 maravedíes, además de las obvenciones de aprovechamiento espiritual; también cubrían los sueldos de dos capellanes que asistían en el coro de la catedral, más los estipendios de dos curas y, por último, los jornales dados a los sacristanes de las villas de españoles (Mérida, Valladolid, Salamanca de Bacalar y Campeche).[49]

Todo el dinero repartido en los salarios y remuneraciones de dichos clérigos no dejó nada para los otros párrocos de la diócesis de Yucatán, por lo que su superior espiritual aumentó la prebenda, de ahí la idea de que los indios diezmaran más. La capacidad económica del clero secular yucateco se fundamentaba en los diezmos y las primicias,[50] su florecimiento pendía de ellos.

Además, al arribar fray Juan Izquierdo a Mérida, observó que en la catedral había solamente tres prebendados: un deán, el arcediano y un racionero, y para los primeros días del mes de junio de 1599 llegó el tesorero proveído para esta diócesis. Un año después, en 1600, lo hizo el chantre.[51] Con estos cargos eclesiásticos, el diocesano inició la consolidación de su sede episcopal conforme a lo acordado en el Tercer Concilio Mexicano. Sin embargo, el gobernador de Yucatán estimó que

---

de crisis, cuando los bajos precios, las plagas, epidemias o adversidades afectaban la comercialización, por lo que los productos eran rematados; aun cuando esto sucediera, el arrendatario tenía la exigencia de pagar su adeudo con la Iglesia, bajo advertencia de excomunión si no lo efectuaba. María Elena Bribiesca Sumano, Georgina Flores García y Marcela Janette Arellano González, "El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la Notaría núm. 1 de Toluca, 1650-1700" *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, vol. 13, núm. 1, 2012, pp. 197-212 (p. 201).

49 Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

50 Parece que surgió entre los pueblos agrícolas la creencia de que el primer y mejor producto de la tierra estaba comprometido a Dios, como un agradecimiento a sus dones. De ahí la frase "Dios sirvió primero", por ende, toda la cosecha se volvía comida lícita. Charles Souvay, "First-Fruits", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6, Nueva York, Robert Appleton Company, 1909, Luz María Hernández Medina (trad.), disponible en: http://www.newadvent.org/cathen/06082a.htm (consultado el 23 de junio de 2020).

51 Dignidad de las iglesias catedrales, a cuyo cargo estaba antiguamente el gobierno del canto en el coro, ver https://dle.rae.es/chantre (consultado el 24 de junio de 2020).

eran insuficientes para la iglesia yucateca, por lo que en repetidas veces pidió al Consejo de Indias ampliar los integrantes del cabildo catedralicio a dos clérigos más, que además fuesen distinguidos juristas, condición escasa entre los párrocos de la provincia. Por ejemplo, el provisor o juez eclesiástico carecía de las letras suficientes y esto suscitó choques con las autoridades civiles debido a las incongruencias en su ejecución y las injerencias en asuntos propios de la jurisdicción del gobernador civil, como la conmutación de sentencias a los delincuentes.[52]

La nómina establecida para cada cargo eclesiástico durante el obispado de fray Juan Izquierdo fue la siguiente: *a)* el deanato[53] tasaba 2 300 pesos, *b)* el arcedianato[54] más de 2 000 pesos y *c)* la ración,[55] 1 000 pesos. A finales de 1592, el racionero Pedro Pérez de Vargas fue desterrado por un lapso de ocho años, entonces el prelado nombró a dos capellanes para atender el servicio del coro y el altar en su lugar. A ambos les consignó una fracción de la prebenda que antes disfrutaba el susodicho racionero. En consecuencia, el deán y el arcediano gozaron de una mitad cada uno.[56]

En las postrimerías del siglo XVI, la ciudad de Mérida presentaba una treintena de prelados, sin tomar en cuenta los beneficios provistos por el Real Patronazgo, localizados en las diferentes parroquias distribuidas en la Gobernación de Yucatán y la provincia de Tabasco, lo cual mostraba un ligero aumento entre los integrantes del clero diocesano.[57]

[52] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[53] El deán fue el canónigo que presidía el cabildo de la catedral. Disponible en: https://dle.rae.es/dean?m=form (consultado el 24 de junio de 2020).

[54] El arcediano fue un juez ordinario que ejerció jurisdicción delegada de la episcopal en un determinado territorio, y que más tarde pasó a formar parte del cabildo catedralicio. Disponible en: https://dle.rae.es/arcediano (consultado el 24 de junio de 2020).

[55] Prebenda otorgada en alguna iglesia catedral o colegial, y que tenía su renta en la mesa del cabildo. Disponible en: https://dle.rae.es/racion?m=form (consultado el 24 de junio de 2020).

[56] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[57] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo… op.cit.*, p. 667.

LA SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS HECHA POR EL OBISPO IZQUIERDO

La forma como estaban repartidos los beneficios y las doctrinas franciscanas en 1582 era la siguiente: para el clero secular había siete parroquias, mientras los franciscanos tenían 21 guardianías. Así, los curas seculares administraban a 7 024 indios por 41 101 de los franciscanos. Por esta razón, el obispo Izquierdo escribió en diversas ocasiones al Consejo de Indias, para informarle acerca de lo "egoístas" que eran los franciscanos, porque impedían que los clérigos tuviesen un lugar para sobrevivir y administrar. Según las declaraciones del diocesano, los frailes debían ceder la tercera parte de las doctrinas que tenían. Si los regulares no desocupaban las guardianías, se vendría abajo el proyecto del seminario, toda vez que los egresados no tendrían ocupación.[58]

Los obispos sugirieron también que el embarque de frailes de España a tierras mayas se recortara, y así las doctrinas vacantes fuesen ocupadas por los clérigos; la mejor opción era traer religiosos de Perú y Nueva España para abaratar costos. Además, su preparación garantizaría mejores resultados en la enseñanza de la doctrina cristiana.[59]

En varias ocasiones, el diocesano insistió en la secularización de las doctrinas, pues afirmaba que la orden seráfica no disponía de suficientes religiosos y que no todos conocían la lengua maya. Por ello, había que dejar los curatos en manos de clérigos nacidos en la tierra, ya que dichas personas conocían el territorio y hablaban la lengua de los naturales.[60]

La intención del obispo Izquierdo de secular las doctrinas administradas por la orden franciscana, la escribió de manera epistolar directamente al rey. En una misiva escrita el primero de abril de 1598, narró con cierta acuciosidad dicha situación, al mencionar que los seráficos fueron los primeros en evangelizar la provincia de Yucatán y que su presencia era grande, aunque para el prelado esto no los legitimaba ni confería el derecho a sostenerse "enseñoreados" sobre los naturales.

[58] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.

[59] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo… op.cit.*,p. 37.

[60] *Ibid.*, p. 38.

Ante esa actitud, los curas que eran "hijos de la tierra" tenían necesidad de sustentarse y realizar los sacramentos a los indios, pero no existía espacio donde hacerlo. Consecuentemente, los religiosos debían entregar una tercera parte de las 24 guardianías de naturales y españoles; no obstante, les quedó un tercio de ellas (alrededor de ocho), donde se sostendrían holgadamente 16 frailes, dos por cada conjunto conventual, que eran los que admitían las doctrinas en sus instalaciones.[61]

El obispo Izquierdo, de extracción franciscana, también escribió en su carta que todo lo descrito comprometía el perfeccionamiento de los estudios del seminario, instituto al que ya le había puesto empeño y aportado los recursos para ponerlo en funcionamiento. El prelado se lamentó aduciendo que, si tal complicación no se reformaba, el seminario podría cerrar, ya que los clérigos egresados no hallarían ocupación ni sostenimiento. Además, sugirió que debían de disminuir las misiones de frailes provenientes de Castilla, con la finalidad de que las doctrinas vacantes fueran atendidas por el clero secular.[62]

Leemos en otra carta, datada en Mérida el 15 de junio de 1599, cuyo tema central versó sobre la reiterada necesidad de desalojar a los franciscanos de algunas "guardianías" para adjudicarlas a los curas diocesanos, de los cuales muchos eran herederos de "conquistadores, virtuosos y buenos latinos, conocedores de las lenguas de la tierra".[63] Su supuesta situación desventurada probaba la exigencia de secularizarlas.[64]

Empero, el gobernador de Yucatán no compartió la misma apreciación, porque simpatizaba con los franciscanos. Fernández de Velasco observó que los religiosos asistían las doctrinas con bastante esmero.

Estos encontrados puntos de vista contrapusieron al obispo con el gobernador, pues consideraba indebido el proceder de los doctrineros seráficos al privar a los curas seculares de un trabajo espiritual. En resumen, la orden de san Francisco en Yucatán se negó a ceder el control

[61] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.
[62] *Id.*
[63] *Id.*
[64] *Id.*

de las doctrinas bajo su administración religiosa en un territorio que, de acuerdo con el obispo Izquierdo, estimaban de su propiedad.[65]

En otra carta escrita el 10 de abril de 1602, fray Juan Izquierdo insistió nuevamente sobre la necesidad de secularizar las iglesias franciscanas, sólo que en esta oportunidad consideró que la mitad de las doctrinas seráficas tenían que entregarse al clero diocesano.[66]

Un punto que resulta interesante tiene que ver con la posición individual de fray Juan Izquierdo, quien también era un fraile franciscano, pero no alcanzaba a deducir los motivos que alentaban a sus hermanos de orden a no ceder sus doctrinas, aun cuando tenían bajo su administración religiosa los pueblos de indios más pingües de la península de Yucatán. El conocimiento adquirido durante su estancia en el reino del Perú le ayudó a clarificar su entendimiento y advertir la imperiosa exigencia de emprender un perfeccionamiento profundo en la vida religiosa y en la asignación de las doctrinas, sobre todo bajo la égida del tercer concilio mexicano.

Como ejemplo de cómo los franciscanos podían ceder sus iglesias al clero secular, el obispo Izquierdo mencionó que en Perú sólo se otorgaban 300 tributarios con sus mujeres y vástagos a un sacerdote, mientras que los doctrineros seráficos en Yucatán tenían poco más de 2 000 indios, una población numerosa tomando en cuenta que los frailes, en ocasiones, olvidaban declarar la totalidad de sus doctrinas con visitas por temor a una pesquisa eclesiástica.[67]

Otro suceso importante en la vida de fray Juan Izquierdo, el cual influyó en su decisión de apropiarse de las guardianías franciscanas, estaba relacionado con su labor como provincial de su orden en la ciudad de Quito por el año de 1578, cuando entregó tres guardianías al obispo fray Pedro de la Peña para dárselas a los curas seculares. Después se cedieron otras más.[68]

Durante años, los franciscanos y el obispo se disputaron las doctrinas; los primeros se amparaban en los privilegios papales que osten-

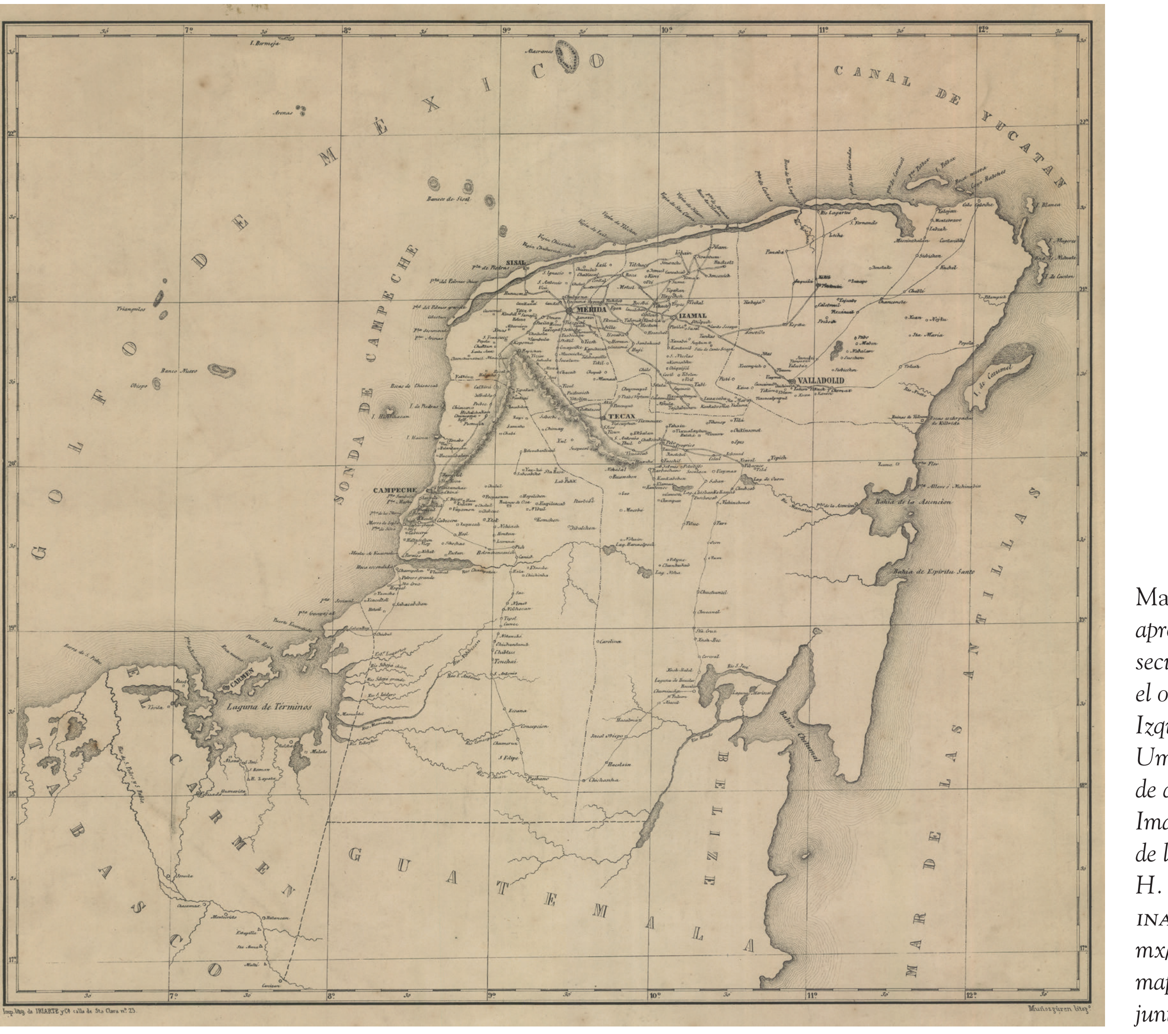
[65] *Id.*
[66] *Id.*
[67] *Id.*
[68] *Id.*

taban, mientras que el segundo se apegaba a lo dictado en el Concilio de Trento y el III Concilio Mexicano. Los provinciales seráficos dijeron que no harían caso a las determinaciones del obispo hasta que recibiesen una orden del Consejo de Indias. Por esta razón, el bachiller Pedro Sánchez de Aguilar presentó, el 15 de mayo de 1601, en representación del clero secular de Yucatán, una queja ante el obispo Izquierdo en la que alegaba que hacía un cuarto de siglo que habían sido secularizadas unas parroquias, en tiempo del obispo Francisco Toral, pero que su sucesor Diego de Landa los había despojado de ellas para entregárselas nuevamente a los franciscanos.[69] Con ello, el obispo ordenó tomar testimonios, pero los frailes se quejaron y llevaron el litigio hasta el mismo Consejo de Indias, donde el cura Sánchez de Aguilar era el procurador de la clerecía, mientras que por los frailes era fray Alonso Ortega, quien había sido enviado a España con anticipación. Cada parte expuso su argumento y documentación.[70]

A pesar de eso, el 22 de enero de 1602, el obispo Izquierdo proveyó un auto en el que despojaba a los hijos de san Francisco de las guardianías de Hocabá, Ichmul, Tixcocob y Tixchel. Una cédula real lo confirmaría el 9 de marzo del mismo año. Los frailes se resistieron a dejar las doctrinas, pero, a pesar de todos sus esfuerzos, no lograron retenerlas.[71] Además, una cédula real expedida el 29 de enero de 1602 ordenaba a los franciscanos restituir los beneficios de Tizimín, Ichmul, Hocabá, Tixkokob, Umán, Hunucmá, Teabo, Tixchel y Champotón al clero diocesano. Por ello, los franciscanos debían de entregar las iglesias con sus ornamentos, cruces, cálices y demás objetos del culto que hubiera.

Así, con las cédulas reales, el obispo expidió un auto el 28 de septiembre de 1602 para que el gobernador de Yucatán, Diego Fernández de Velasco, ayudara al obispo a que las otrora parroquias franciscanas fueran entregadas al joven clero secular de Yucatán. El 12 de octubre del mismo año, el obispado logró entregar las parroquias a los curas.[72]

[69] Archivo General de Indias, Contratación, 5271, núm. 9.
[70] Archivo General de Indias, Audiencia de México, 369.
[71] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo…*, *op. cit.*, p. 39.
[72] Archivo General de Indias, *op. cit.*



Mapa 1. *Localización aproximada de las iglesias secularizadas durante el obispado de fray Juan Izquierdo (Tixchel, Teabo, Umán, Hocaba, Ichmul, de derecha a izquierda). Imagen: Plano de la península de Yucatán, H. Fremont, 1861. Mediateca* INAH *(https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/mapa:238 (consultado el 29 de junio).*

Durante el resto de la administración del obispo Izquierdo, hubo siempre desconfianza entre los franciscanos y él, aun cuando pertenecían a la misma congregación. La orden vigiló cada movimiento del obispo, y esto ocasionó que el diocesano acusara a los franciscanos de entrometerse en asuntos que no les correspondían. Según fray Juan Izquierdo, los seráficos intervenían en los casos de idolatría, amancebamiento y otros delitos. También los acusó de favorecer a sus familiares con granjerías y tratos.[73] Así continuó la relación entre los franciscanos y el obispo hasta la muerte de éste, acaecida en noviembre de 1602.

De acuerdo con estos acontecimientos, puede decirse que la época del dominio absoluto de los franciscanos había terminado y empezaba su limitación y control por parte de la Corona y el obispo. El crecimiento del clero secular comenzó a desplazar a los franciscanos de varios sitios que ellos consideraban importantes. No obstante, los religiosos buscarían la forma de recuperar sus guardianías, ampliar nuevamente su presencia y fortalecerse.

Por otro lado, los mayas se negaban a aceptar a los extranjeros, sobre todo los grupos de antiguos linajes. Estos individuos buscaban mantener su posición y presencia en una sociedad india que iba cambiando con los nuevos modos de vida.

Por su distribución en la península, la Orden de San Francisco era la única congregación religiosa en la zona y debió enfrentar al primer obispo de Yucatán, Francisco Toral, por la forma como aquélla administraba las doctrinas. Así, con él comenzó la secularización de las doctrinas. En cambio, el obispo Diego de Landa dio marcha atrás a la entrega de las doctrinas al clero secular y reforzó la presencia franciscana en Yucatán, favoreciéndola en todo. Nuevamente, se intentó limitar la influencia franciscana en la península por medio de algunas disposiciones del obispo Gregorio Montalvo, que no se cumplieron porque los religiosos aún tenían amplias facultades. Sólo con la llegada de fray Juan Izquierdo como obispo de Yucatán, la secularización se reinició sobre bases firmes. Los franciscanos ya no pudieron detenerla, por lo que tuvieron que buscar de nuevo las misiones para conservar su amplia presencia en Yucatán.

[73] Diego Ropero-Regidor, *Fray Juan Izquierdo*…, *op. cit.*, p. 39.

CONSIDERACIONES FINALES

En el transcurso de estas líneas se ha visto cómo el obispado de Yucatán fue sufragáneo del metropolitano asentado en la Ciudad de México, capital del virreinato de la Nueva España. Por esas condiciones, al tratarse de una diócesis periférica, ésta no había sido del todo confirmada por una bula papal. Sin embargo, el Consejo de Indias y la Corona española, a través de la Audiencia de México y su presidente, el virrey, así como el obispado mexicano, buscaron que se afianzara dicha institución para tener una mejor administración y limitar la actividad franciscana en Yucatán. La orden llevaba varios años sin obedecer a una jerarquía eclesiástica mayor, lo que no era visto con buenos ojos debido a la autonomía e independencia con que actuaba en tierras mayas. Además, el caso de Yucatán es diferente al de las otras provincias del Virreinato de la Nueva España. Ante la carencia de recursos mineros y mano de obra sólo de los naturales, se adecuaron medidas locales que en otros lugares se implementaron de manera diferente o fueron abandonadas antes. Por ello, el cobro de diezmos y prebendas fue un tanto distinto al de otras áreas del territorio novohispano.

Principalmente, fue por esos asuntos que el obispo dominico Gregorio de Montalvo asistió al III Concilio Mexicano para conocer las nuevas disposiciones y participar en la inédita forma que se regiría la Iglesia en la Nueva España. Lo anterior, en concomitancia con las disposiciones generadas en el Concilio de Trento para la institución católica en los dominios españoles. El obispo Montalvo intentó aplicar estas disposiciones en su diócesis sin mucho éxito, primero por la influencia de la orden en la península de Yucatán, y segundo porque él comenzaba a implementar las nuevas normas sin conocer exactamente cuál sería su impacto en ese momento.

Por esa razón, puede decirse que el prelado dominico fue un obispo de transición que experimentó aplicar los nuevos estatutos del III Concilio Mexicano en Yucatán, lo cual sirvió para cimentar su reglamentación en tierras mayas. Es decir, para que su sucesor pudiera hacerlo de manera permanente, a sabiendas de cómo lo habían impugnado los frailes seráficos, el gobernador y los encomenderos cuando intentó normarlos por primera vez.

Con la llegada de fray Juan Izquierdo al obispado de la península de Yucatán se sumó a la institución un personaje franciscano, quien ya estaba imbuido de las nuevas leyes y reglamentaciones desde su anterior estadía en el Perú y Panamá y que, debido a su estancia en la Nueva España, conoció de cerca lo estipulado en el III Concilio Mexicano para las sedes episcopales sufragáneas. Asimismo, supo cuál debía ser la política para limitar y poner bajo su jurisdicción a las órdenes religiosas y al clero secular.

Cuando fray Juan Izquierdo arribó a Yucatán se encontró con una diócesis débil con muy pocos párrocos, clérigos con poca preparación eclesiástica y una orden franciscana muy pujante cuya presencia abarcaba casi toda la península yucateca. Por ende, su poder político y religioso era grande. Por eso, el obispo debía limitarlo y sujetar a los frailes menores bajo su jurisdicción de acuerdo con las nuevas normas conciliares, puesto que ya no se trataba de una tierra de misión, sino de doctrinas consolidadas que podían entregarse al clero diocesano para su administración. Sin embargo, había pocos curas en la región para atender tantas iglesias, por lo que fray Juan Izquierdo, con base en el tercer concilio, decidió fundar un seminario para formar un clero secular que apoyara la labor episcopal en la península de Yucatán. Además, secularizaría varias doctrinas seráficas para entregarlas a los presbíteros que necesitaban sustentarse y trabajar como pastores de almas.

Del mismo modo, había que consolidar el estipendio de los párrocos y del obispado, por eso configuró un cabildo catedralicio que le ayudara en la administración de la diócesis, entre otras cosas. Aplicó también los lineamientos para pagarles las cantidades justas por su labor y los feligreses, tanto españoles como indios, debían diezmar. Esto no fue aceptado por el gobernador de Yucatán, quien se opuso a que los naturales pagaran diezmo ya que, al sostener a los encomenderos y frailes, su carga tributaria era muy onerosa.

En resumen, el obispado del franciscano Juan Izquierdo fue el primero en aplicar fehacientemente lo estipulado en el Concilio de Trento y el III Concilio Mexicano en Yucatán, sin que se hubiera publicado aún, con el fin de que hubiera un mandamiento para la Iglesia local que sometiera a los mendicantes y curas seculares bajo su mandato como representante de la Corona española en tierras mayas.

Igualmente debía regular estos territorios, cuyos indios eran cristianos nuevos que estaban bajo su protección, mientras que los españoles habían de someterse a él, por ser una autoridad religiosa con mayor jerarquía que la de un simple cura.

De esta manera, el obispo Izquierdo logró que el clero en Yucatán comenzara una nueva época de consolidación institucional y así obtener un perfeccionado beneficio en la administración de los dominios del rey español allende ultramar.

BIBLIOGRAFÍA

Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán*, Mérida, 1895.

Menegus Bornemann, Margarita y Moisés Ornelas Hernández, "El Tercer Concilio Limense y el Mexicano en la construcción del imperio de Felipe II en América", en Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Zamora, Colmich/Colmex, 2013, pp. 91-108.

Moutin, Osvaldo Rodolfo, "Apertura y primeros trabajos del Concilio Provincial", en *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna: procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Frankfort, Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo, disponible en: <https://www.lhlt.mpg.de/gplh_volume_4>, (consultado el 26 de febrero de 2021).

Pérez Puente, Leticia, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.

Ropero-Regidor, Diego, *Fray Juan Izquierdo. Obispo de Yucatán*, Huelva, Excmo. Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 1989.

——, *Fray Juan Izquierdo, obispo de Yucatán (1587-1602), Historia y documentos*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2011.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de Indias (AGI).
Audiencia de México, 369 (1592, 1593).
Patronato, 1, núm. 32 (1534, 1588).
Patronato, 4, núm. 7 (1588).
Contratación, 5271, núm. 9 (1602)

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Aguirre Salvador, Rodolfo, "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 51, agosto 2015, pp. 9-44, disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2014.51.51423>, (consultado el 26 de febrero de 2021).

Bribiesca Sumano, María Elena, Georgina Flores García y Marcela Janette Arellano González, "El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la Notaría núm. 1 de Toluca, 1650-1700", *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, vol. 13, núm. 1, febrero–agosto 2012, pp. 197-212, disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6369>, (consultado el 20 de junio de 2020).

Creagh, John, "Benefice", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 2, 1907, Nueva York, Robert Appleton Company, Luz María Hernández Medina (trad.), pp. 473-476, disponible en: <http://www.newadvent.org/cathen/02473c.htm>, (consultado el 23 de junio de 2020).

Souvay, Charles, "First-Fruits", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6, 1909, Nueva York, Robert Appleton Company, Luz María Hernández Medina (trad.), disponible en: <http://www.newadvent.org/cathen/06082a.htm>, (consultado el 23 de junio de 2020).

El Colegio de San Fernando y las misiones del Canal de Santa Bárbara, California

Jorge René González Marmolejo[1]

LOS RELIGIOSOS Y LOS SOLDADOS

Si bien para los padres misioneros aventurarse en las tierras del septentrión novohispano fue una odisea, no lo fue menos para los oficiales y soldados que los acompañaron de manera voluntaria o forzada. En realidad, tanto unos como otros padecieron los mismos infortunios. Sin embargo, guardada toda proporción, también se vieron beneficiados, básicamente porque ambos grupos se valieron de su investidura en más de una ocasión y, al no existir control sobre ellos, campearon a sus anchas. Los religiosos de vez en vez los denunciaron, como es el caso que vamos a conocer, aunque no siempre corrieron con la mejor de las suertes, pues las autoridades civiles hicieron alianzas con los militares. Sabían que, mientras los mantuvieran contentos, contaban con su incondicionalidad.

La tropa vivía regularmente en caserones, lo que dio lugar a que sus actividades fueran prácticamente públicas y, si no estaban arregladas a su condición, podían causar escándalo. Los oficiales debían dar el ejemplo, pero como gente moza, lejos de vivir con modestia, en ocasiones hicieron gala de sus amistades y amancebamientos. En ese sentido, una circunstancia aprovechada por los oficiales y la tropa para cometer sus tropelías, fueron las prolongadas ausencias de los proge-

[1] INAH, Dirección de Estudios Históricos.

nitores, hermanos y maridos de las naturales, así como la ociosidad que en el descanso de las operaciones de campaña producían aquellas soledades. El único coto para maniatar esos desmanes fueron los catequizadores,[2] aunque, de tiempo en tiempo, fueron omisos porque también se valieron de la mano de obra india.

Otro problema que se presentó y que de cuando en cuando enfrentó a misioneros y militares fue la falta de preparación de los segundos. Hacia 1777, Teodoro de Croix,[3] cuando ya había recorrido la mitad de la frontera, deploró la baja calidad de la tropa. Según él, la precaria vida de un soldado de presidio, su mala asistencia, ignorancia y falta de obediencia y disciplina lo hacían, cuando menos, inútil. No cuidaban las armas, ni sentían la pérdida de ellas, caballos, vestuarios y monturas.[4]

A fines del siglo XVIII, de acuerdo con la percepción de Teodoro de Croix, la oficialidad se dividía en tres clases: los oficiales del país, que eran personas humildes de nacimiento y tenían todos los vicios y defectos comunes, y que además estaban emparentados con los soldados. No aspiraban a otra gloria que dejar el servicio y ponerse a la cabeza de una recua, con el distintivo de su grado, para hacer el oficio de arriero.

En segundo lugar, los oficiales del ejército eran poco aptos para el trabajo en la frontera, pues no tenían el espíritu de combatir, ni de

[2] Una de las mayores preocupaciones del papa Inocencio XI fue que el personal que pasara a Indias gozara de buena reputación: “Y te exhortamos en el Señor, que cuides con la mayor vigilancia por ti mismo, y por otros Misioneros idoneos para ello, o Religiosos de probidad, y de santas costumbres, y que con madura reflexion eligieres para las sobredichas erecciones de todas las Indias sujetas al Rey Católico, y trabajes continuamente en su execucion, promocion, y establecimiento, y no ceses nunca de servir a Dios, y a nuestra Orden en obra tan santa”, *Breve Apostólico de Pio Sexto y estatutos generales para la erección y gobierno de las custodias de misioneros Franciscos observantes de propaganda Fide en las provincias internas de Nueva España*, Madrid, D. Joachim Ibarra, Imp. De Cámara de S.M., 1781.

[3] En 1766, marchó a Nueva España como capitán en la guardia del virrey Carlos Francisco de Croix, su tío. Cuando terminó el mandato de su pariente, regresó a España. En mayo de 1776 el rey Carlos III lo nombró comandante general de las Provincias Internas del Norte de Nueva España.

[4] Luis Navarro García, *José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1964, p. 399.

exponerse a la caída de un caballo, o sufrir hambre o sed. No se les podía confiar acciones de envergadura y, a pesar de ello, algunos eran capaces de adaptarse y sobresalir.

La tercera clase de oficiales eran los europeos, quienes de mercaderes y cajeros pasaron a ser oficiales al comprar sus empleos mediante costosas dádivas, aunque conservaban su codicia y trataban con prepotencia no sólo a la tropa sino casi a cualquier persona.[5] Ese era el ejército que servía en el norte de la Nueva España, de acuerdo con la percepción de Teodoro de Croix.

Afirmar que la convivencia entre militares y misioneros en más de una ocasión fue un infierno, no es exagerado. Entre los conflictos que se presentaban con mayor frecuencia era que los oficiales, muchas veces, retrasaban los estipendios que el monarca enviaba a los padres y, debido a las malas relaciones entre ellos, se los entregaban hasta que querían. Por supuesto, los catequizadores no se quedaron con los brazos cruzados y los denunciaron, pero en tanto, vivieron en la mayor de las pobrezas. Igualmente, se presentaban rencillas porque los oficiales sirvieron como intermediarios de poderosos comerciantes que surtían aquellas regiones y, en lugar de vender los productos a los precios de la Ciudad de México o un poco más caros, los encarecían de manera desmedida y, por ende, no había dinero que alcanzara, aunque los soldados tampoco recibían siempre sus emolumentos en metálico. Por lo que se refiere a los indios, su situación era todavía más lastimosa. Sólo les proporcionaban lo indispensable para sobrevivir. Huir al monte o insubordinarse era a menudo lo más práctico.

Dicho lo anterior, conozcamos el conflicto que se suscitó entre los misioneros de San Fernando de México, no sólo contra los oficiales y los soldados, sino contra el gobernador de California, Felipe de Neve,[6] ya que éste demandaba que las misiones fueran administradas únicamente por un sacerdote, mientras que los ministros del Colegio exigían

[5] *Id.*

[6] En 1774, fue designado provisionalmente gobernador de las Californias para suceder a Barri. Asentado Felipe de Neve en Loreto, pronto hizo patente su línea de pensamiento. Tenía la idea de que los indios se hiciesen independientes del gobierno temporal de los padres, autónomos en su comportamiento y subsistencia, obedientes solamente a las directrices de la autoridad civil. Luis Navarro García, *op. cit.*, p. 431.

la presencia de dos. Este brete, no de poca importancia, fue el móvil para develar la situación que imperaba y en la cual los padres e indígenas fueron afectados, incluso antes de la denuncia.

LA ADMINISTRACIÓN DE LAS MISIONES, DETONADOR DEL CONFLICTO ENTRE SOLDADOS Y MISIONEROS

El 16 de octubre de 1779, en una reunión de los funcionarios del Consejo de Indias, se dio lectura al memorial suscrito por el ministro guardián y los padres del Discretorio del Seminario Apostólico de San Fernando, extramuros de la Ciudad de México, con data de 20 de febrero de 1778, en el que, con copia autorizada por el guardián, así como otras cuatro cartas signadas por los religiosos del Canal de Santa Bárbara; o sea, San Diego, San Juan Capistrano y San Gabriel, hicieron presente:

> Que en los capítulos 2º y 3º, Título 15º del nuevo reglamento que para la fundación de nuevas misiones en el Canal de Santa Bárbara y nuevos establecimientos de Monterey, formó el gobernador don Felipe Neve en 1º de junio de 1779 y que con testimonio se dio cuenta a su majestad en 19 de enero de 1781, según pudieron entender, se puso por norma de toda la nueva planta, que en las misiones que se subsiguiesen a fundar, excepto las tres del Canal de Santa Bárbara, fuesen con sólo un ministro en cada una de ellas y que de las antiguas que habían tenido dos, conforme fuesen faltando, quedasen reducidas a uno, a excepto de las inmediatas a los presidios en que de los dos que en ellas subsistan, el uno había de ser con la precisa austeridad de ellos en calidad de capellanes, ínterin se proveían de Clérigos seculares que lo fuesen.[7]

[7] Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554. Este documento fue signado por el padre guardián del Colegio Apostólico de San Fernando de México y cuatro padres discretos de las misiones de San Diego, San Juan Capistrano y San Gabriel en diciembre de 1782. En el extenso memorial dirigido al Consejo de Indias mostraron abiertamente su inconformidad porque no se habían respetado varias disposiciones en el sentido que en algunas misiones debían estar dos religiosos, en tanto

El malestar de los de San Fernando estaba amparado por los cambios que deseaba imponer el gobernador de las Californias, Felipe de Neve, de acuerdo con lo contenido en los capítulos 2o. y 3o, Título 15° del nuevo Real Reglamento que presentó el 1 de junio de 1779, pero que entraría en vigor hasta enero de 1781; es decir, las misiones, a excepción de las señaladas, que se establecieran en el Canal de Santa Bárbara, sólo podrían contar con la presencia de un sacerdote y donde hubiera dos, conforme fueran vacando, quedaría uno en calidad de capellán en espera de que el clero secular se hiciera cargo de ellas. Por supuesto, esta previsión afectaría no sólo a los misioneros de manera personal, sino al Colegio de San Fernando. Tendría menos presencia y por ende, menos prerrogativas.

Como tenía que ser, el guardián y los definitorios de San Fernando se dirigieron al rey Carlos III para exponer su incomodidad por "el punto o arbitrio de dejar un solo ministro en las misiones" pues, según su opinión, la medida sólo tenía como objetivo un ahorro al Erario Real, empero, causaría infinidad de gastos adicionales. Amén de que dejar un catequizador no conllevaría grandes economías, en cambio entraría en contradicción con lo mandatado por Felipe V y Fernando VI, quienes ordenaron, mediante las cédulas publicadas en 13 de noviembre de 1774 y 4 de diciembre de 1747, la presencia de dos padres y, por supuesto, contra lo dispuesto por Carlos III en septiembre de 1772.

Enseguida, los prelados agregaron que sería un error abrogar "la sapientísima Leyes de Indias y Castilla", aunque el gobernador Felipe de Neve, según apuntaron, era de opinión contraria. Él pensaba que con lo que se invertía en una misión con dos ministros, se podrían establecer dos, poniendo un sacerdote en cada una; pero los seráficos no compartían esa opinión y argumentaron que con la presencia de dos al cabo de diez años habría un pueblo bien regulado. Con uno no estaría listo en 20 ni 30 años o quizá nunca. Con dos "lo conseguido en un año se pudiera lograr en una semana o en un día"; por tanto, la recomendación del gobernador en nada contribuiría a la economía.

---

que los funcionarios del rey se negaron a respetar esas medidas por el alto costo para la Real Hacienda. La iniciativa había sido del gobernador de las Californias, Felipe de Neve.

Empero, como la postura de Neve fue firme, los de San Fernando no lo fueron menos. La denuncia estaba hecha y debían sostenerse.

Según el ministro del Colegio de San Fernando y los padres definitorios, los empleos o actividades que desempeñaban los evangelizadores eran muchas. Una de las más destacadas era atraer a los indios "con cariño, arte y dones, a los adultos para que se dejen catequizar y enseñar lo que deberían saber y obrar para su salvación y para que dejen bautizar a sus hijos".[8] De igual manera, su preocupación era prepararlos a bien morir pues sin el sacramento de la confesión estaban condenados y para ello necesitaban tiempo, había que desengañarlos del enemigo "en que vivieron, los enredos y tentaciones con que ha de procurar impedir su conversión y para que aprendan y entiendan".[9] En ese sentido, el primer paso, según ellos, era enseñar la necesidad de ser bautizados y si después desaparecían, como sucedía con frecuencia, era preciso buscarlos y sacarlos del error, sin omitir que muchas misiones estaban ubicadas en las fronteras del gentilismo y si huían quizá los perderían para siempre. Por eso era tan laudable su tarea.

Y como se trataba de dar pruebas para sacar adelante su propuesta de contar con dos padres, el empeño de los seráficos no se acotó. Según ellos, cuando los gentiles estaban reducidos en los pueblos, todos los días rezaban la doctrina, quienes la sabían, y los que la ignoraban eran obligados a aprenderla; igualmente, los asistían y si estaban enfermos, los visitaban y socorrían en lo espiritual y temporal, se afanaban en impedir que los enfermos los mataran

> "con sus brutales remedios, pues algunos luego que se sienten con calentura o se tiran al atrio o se bañan como pueden por la regla de que el calor se quita con el frío y así se matan muchos, por lo que es necesario una constante vigilancia, igualmente que cuando se agravan para que no los sofoquen con remedios violentos y propios de su exultes y brutales costumbres".[10]

[8] Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554.

[9] *Id.*

[10] *Id.*

Otro argumento que esgrimieron para ponderar la necesidad de contar con dos evangelizadores fue el compromiso que tenían de vigilar las alhajas de las iglesias, así como el ajuar y la comida, pues si se descuidaban, como sucedió de vez en vez, se quedarían "sin ornamentación, sin iglesia, en ayunas y sin tener que comer, como ha sucedido". Por ello era preciso que administraran con su propia mano "la comida según las facultades que tiene la misión porque si no se les da [a los indios], van a buscarla al monte o al campo y faltarían a la doctrina y enseñanza necesaria, de lo que instruidos y con deber de estar cristianos, antes de bautizarlos".[11]

A la par, los catequizadores de San Fernando manejaron en su dilatada cédula que, por las costumbres y pobreza de los gentiles, era preciso proporcionar ropa para cubrir sus desnudeces y asistir de forma decorosa al santo sacrificio de la misa, pues en ocasiones acudían desnudos, sin rubor; a pesar de ello, tras recibir el bautizo les entraba la vergüenza y era indispensable suministrar vestido.

Evangelizar y enseñar la doctrina católica a los infieles, según los franciscanos, era su prioridad, aunque eran conscientes de que se trataba de un primer paso para reducirlos. Había que dotarlos de conocimientos y herramientas con el fin de que no huyeran al monte en busca de alimentos. El objetivo era facilitarles:

> Una instrucción en la vida política y en el modo de sembrar, laborear, recoger y guardar las semillas para su manutención, lo que requiere mucha paciencia en el misionero y discreción para repartir el trabajo entre los neófitos, para que todos se ocupen según sus fuerzas y habilidad de hombres y mujeres y aún los muchachos porque como no estaban enseñados a trabajar luego se cansan, lo dejan o lo hacen mal, para cuyo trabajo y otras cosas, no son suficientes las fuerzas con evidencias, poco curso en la misión y ningún ahorro de la Real Hacienda de lo expuesto por el gobernador de Monterey.[12]

La respuesta de los operarios fue contundente, su compromiso abarcaba no sólo la parte espiritual, sino que de manera paralela cen-

[11] *Id.*
[12] *Id.*

traban sus esfuerzos en lo temporal. Tenían el deber de enseñarles a "sembrar, laborear, recoger y guardar las semillas".

La postura de Felipe de Neve fue contraria. Para el gobernador de California mientras más padres hubiera, los gastos se multiplicarían, básicamente debido al sínodo que la Corona les proporcionaba desde que eran alistados en España. ¿Por qué fue tan beligerante la postura de Neve? ¿Por qué planteó cambios tan radicales? Neve sabía que le asistía la razón. Tenía argumentos legales para sacar adelante su proyecto, además quizá suponía que podía contar con el apoyo de algunos titulares diocesanos.

Por lo menos desde mayo de 1768, el visitador general, José de Gálvez, el arzobispo primado de México, Francisco Antonio Lorenzana, y el obispo de la diócesis de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, expusieron a la Corona la necesidad de llevar a cabo una reforma en el clero; así como de convocar un concilio con la intención de atender y resolver los abusos que cometían algunos eclesiásticos, su falta de observancia de las normas y el sometimiento a las disposiciones:

> En esta instrumentación se elaboró una justificación, análisis y objetivos muy concretos de las acciones del regalismo en Indias. Todo ello quedó sintéticamente señalado en la *Instrucción* de visita y reforma, y en los veinte puntos de la cédula de convocatoria a concilios en Indias.[13]

Efectivamente, en la *Instrucción que se deberá observar para restablecer la disciplina monástica en las Indias Occidentales e islas Filipinas*, fechada en Madrid el 13 de noviembre de 1768, y que recibió el arzobispo Francisco Antonio Lorenza Butrón en enero de 1770, se expusieron varios aspectos que fueron abordados durante el desarrollo del IV Concilio Provincial Mexicano. Éstos regulaban las tareas de los misioneros de los Colegios de Pachuca, San Fernando, Santa Cruz de Querétaro y Zacatecas, así como de otras comunidades de religiosos.

[13] Francisco Javier Cervantes Bello, Silvia Marcela Cano Moreno y Ma. Isabel Sánchez Maldonado, "Estudio introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano", p. 4, disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/%0bpublicadigital/libros/concilios/concilios_index.html

Es probable que Felipe de Neve haya basado su argumento a partir del punto II de la *Instrucción*, que a la letra decía:

> Para que las misiones se hagan con el mayor fruto, es indispensable que los misioneros procedan de acuerdo con los obispos y sean destinados por ellos, precediendo de la licencia de sus prelados inmediatos, a las partes y pueblos en que sean más necesarios a imitación de los discípulos de los apóstoles, que fueron enviados por éstos para anunciar el Evangelio por todo el Mundo.[14]

Era un hecho que los obispos tendrían la autoridad suficiente para decir a qué lugares o pueblos se trasladarían los padres misioneros a evangelizar y enseñar a los infieles y no como en las misiones de Santa Bárbara, San Diego, San Juan Capistrano y San Gabriel, donde los fernandinos habían resuelto. Ahora, si bien muchas veces los religiosos fueron instruidos por las autoridades reales, otras veces se tomaron la atribución de escoger. Además, de acuerdo con la *Instrucción*, y ese debió ser otro aspecto que posiblemente atravesó por la cabeza del gobernador Felipe de Neve cuando cuestionó a los catequizadores, a pesar de que los ministros de los Seminarios Apostólicos podían escoger a los padres, en el punto III se especificó que antes serían presentados a los diocesanos y ellos seleccionarían, según sus criterios, a los más idóneos.[15]

Habían transcurrido apenas 20 años de que el IV Concilio Provincial Mexicano se había clausurado, aún estaban frescas muchas resoluciones adoptadas y la *Instrucción* era un instrumento incómodo para los padres evangelizadores. Había sido diseñada con el fin de restarles autoridad, sobre todo en las misiones norteñas. Los misioneros habían sustituido en buena medida a los padres jesuitas, en particular los fernandinos que se encargaron de evangelizar en las Californias, y es probable que los funcionarios del rey no quisieran repetir la historia de los ignacianos, por eso querían prever un escenario parecido. En el punto V se mencionó lo siguiente:

[14] *El Cardenal Lorenzana* y el IV *Concilio Provincial Mexicano*, recopilación documental de Luisa Zahino Peñafort, México, Porrúa, 1999, p. 289.

[15] *Id.*

> Las facultades que la Silla Apostólica concede a los misioneros en las misiones que llaman "vivas", entre fieles, no las pueden ejercer en las capitales o pueblos reducidos, en que hay fácil recurso a los obispos, y para usar de las facultades que éstos les conceden para dispensas en el fuero interno, no las puedan extender a los impedimentos públicos, para lo que deberán ocurrir a los curas a fin de que ejecuten todas las diligencias que deben proceder según el santo concilio tridentino, y obtener la dispensa de los impedimentos de los obispos.[16]

Pero, no conforme con esas disposiciones, los obispos provinciales, aunque tal vez varios de ellos jamás en su vida habían misionado, se permitieron instruir a los religiosos sobre el modo de catequizar. Los regulares venían de dos reveses insospechados años atrás: la secularización de las parroquias y la expulsión y posterior exterminio de los padres de la Compañía de Jesús. En el punto IX se mencionó lo siguiente:

> El modo de hacer las misiones ha de ser con la mayor caridad y prudencia, sin gravar a los pueblos, impedir a los feligreses el trabajo necesario para el sustento de sus familias, y para esto en los días de fiesta o media fiesta se hará la misión o sermón por la mañana o tarde, según más convenga, y en los días de trabajo siempre después de media tarde; mas de modo que no toque en la noche, cuidando de que el sermón no pase de cinco cuartos de hora o más.[17]

A pesar de éstas y otras dificultades, los fernandinos ratificaron que mientras más misioneros hubiera, mayor sería el adelanto y las posibilidades de reducirlos; además, deseaban que aprendieran a vivir decorosamente hombres y mujeres, así como jóvenes y viejos; en consecuencia, el ahorro que supuestamente tendría la Real Hacienda sería poco en relación con la propuesta de ellos.

Pero de ninguna manera se debe suponer que los argumentos de los padres de San Fernando eran nuevos. Ya los habían esgrimido con buenos resultados. En efecto, las cédulas reales que apunté no se expidieron por generación espontánea. Se habían suscitado conflictos

[16] *Id.*
[17] *Id.*

previamente. Recordemos la publicación de las cédulas. La primera apareció en noviembre de 1744, bajo la regencia de Felipe V, y la siguiente la emitió el monarca Fernando VI el 4 de diciembre de 1747. En ambas se ordenó que las misiones fueran administradas con dos catequizadores, "cuyo debido cumplimiento, pidió el fiscal de la Real Audiencia de México con el parecer que dio en 1º de octubre de 1749". ¿Por qué se aludieron esos instrumentos? Porque Felipe de Neve sostenía que sólo era necesaria la presencia de un catequizador. De manera intencionada, omitió el servicio que los franciscanos prestaban a raíz de la expulsión de los jesuitas.

En efecto, con la abrupta salida de los ignacianos en 1767, Carlos III ordenó al virrey, Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix (1766-1771),[18] y al visitador general, José de Gálvez (1765-1771), que el Colegio de San Fernando se encargara de las misiones en las Californias y puso a su disposición una expedición para sustituir a los expulsos; además, garantizó la presencia de dos franciscanos por misión. Esa propuesta la ratificó "el señor bachiller fray Julián de Arriaga al procurador [padre guardián] del mencionado Colegio, en ocasión de haber colectado una misión de 45 religiosos sacerdotes y conducidos a expensas de la Real Hacienda para suplir la falta de los que habían salido y estaban ocupados en dicha península";[19] pero como el ministro de San Fernando no estaba convencido del ofrecimiento, pidió que se "impetrase nueva cédula para cerrar la puerta de una vez a este litigio".[20] De igual manera, las autoridades fernandinas aportaron más elementos. Afirmaron lo siguiente:

> Mirando la distancia que hay de misión a misión que es de 25 leguas en las más y en las que se requieren fundar de 14 a 20 y que sí del ministro caí malo, no había quien cuide de la misión, diga misa a los fieles y les administre los santos sacramentos, si lo necesitan, en el mismo tiempo de la enfermedad del ministro, para que si fuesen de la otra misión, hará falta en la suya y todo se quedaría a la voluntad y arbitrio de los indios, con notabilísimo daño en

[18] En el documento aparece como virrey de Nueva España, el virrey Marqués de Erazo.

[19] Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554.

[20] *Id.*

> lo espiritual y temporal y mucho más si el ministro muere pues quedará en este caso la misión huérfana por uno año o tal vez por dos.[21]

Aunque el extenso memorial fue sesgado y sólo registró las cuestiones de interés del Colegio Apostólico, lo expuesto era cierto. Las misiones no estaban precisamente próximas una de otra y que un operario enfermara, falleciera o faltara por cualquier razón, laceraba a los infieles, con el riesgo de que huyeran al monte y lo adelantado se perdiera; asimismo, la defunción de un sacerdote abría la posibilidad de que la misión se sumiera en un caos y quizá mucho tiempo estaría sin ministro.

Regularmente, las naves que zarpaban a las Californias y llevaban los socorros se hacían a la mar una vez al año y si el religioso moría poco después de zarpar

> no lo sabría el Colegio hasta otro año y de allí a otro podría llegar el socorro y entretanto sino se pierde todo, no le faltara *mucho*, porque como está en la mano de los ministros el despacho correo para la California y sí en las del gobernador cuando éste lo despache, siempre quedará la misión desamparada dos años perdiéndose muchos miles por ahorrar algunos centenares.[22]

Con base en estos argumentos, los seráficos sostenían la necesidad de tener "dos ministros en cada misión por lo respectivo a las mismas reducciones". De igual modo, asentaron que, amén que cumplían con su tarea de forma desinteresada, lo hacían "contentos, con un pobre vestido y una mala comida". El único aliciente que los impulsaba era ganar almas y que su majestad extendiera sus dominios, aunque no ignoraban los peligros que enfrentaban. Según los ministros, cuando los sacerdotes salían del Colegio tal vez pudieron ser reputados como "santos", aunque en su trajinar existió la posibilidad de caer en la tentación o ser "confirmados en gracia y si andan y se quedan solos en los pueblos". Los ministros del Seminario eran conscientes de que la vida en el claustro era una y fuera, otra. Singular afirmación y, en boca de los prelados, más notoria.

[21] *Id.*
[22] *Id.*

Del mismo modo, los padres, a decir de las autoridades apostólicas, si no atendían lo temporal, pocas posibilidades tendrían de avanzar en lo espiritual. Los indios sólo hacían aprecio a quienes les regalaban alimentos y vestido. Sin la entrega de las limosnas no estarían en condiciones de catequizarlos y por tanto de congregarlos, con lo que se perdería el fin que el rey alentaba

> "y que aun en el caso de que aquellas misiones fuesen de iglesia u otras naciones que solamente cuidan de extenderse sus dominios dejando libertad a sus vasallos que viviesen en la ley que quisieren, con todo convendría mucho que los padres misioneros cuidasen de las temporalidades de aquellos miserables".[23]

Ciertamente, existía un verdadero aliciente en proteger a los indios, pero no estaba reñido con el fin de controlarlos. De hecho, por lo apuntado, había quienes señalaban a los religiosos porque consideraban que su interés era impropio, pues les extendían privilegios que otros clérigos no usufructuaban y por lo que se apuntó, fue una suerte de envidia: ellos transitaban con relativa seguridad en esas tierras.

Obviamente, las autoridades fernandinas no compartían esa percepción y lo que hicieron en el memorial fue defender su presencia. Argumentaron que en las misiones no había soldados ni indios que los acompañaran o protegieran cuando salían a predicar, pues los gentiles a pesar de tener tanto tiempo de haber sido convertidos, aún vivían en la barbarie y por su "flojedad" se hallaban sin tierras, bienes y desnudos, sin pensar en el mañana.

LA AVARICIA DE LOS SOLDADOS Y FUNCIONARIOS VIRREINALES

¿Y por qué no fiar de los soldados? La razón era simple. El incentivo de varios milicianos fue hacer caudal

[23] *Id.*

> "con el sudor y trabajo de los miserables indios como refieren comprobarse con lo que acaeció en la península de la California cuando se expelieron a los jesuitas, pues en seis meses y días que estuvieron en las temporalidades de aquellas al cargo de los soldados comisionados, parece hubo quien mató 600 reses, otros 400, otros 300".[24]

De acuerdo con la opinión de los sacerdotes, de prolongarse esa situación, en un año las tropas habrían acabado con los bienes de las misiones y, para dar mayor énfasis a su denuncia, afirmaron que de ese acto había sido "testigo el actual señor ministro de Indias que entonces se hallaba de visita en la península y que se vio precisado a despachar sus providencias a todas las misiones para que los comisionados entregaran las temporalidades a los padres misioneros, como afirman que se ejecutó, y empezaron a mejorar en lo espiritual y temporal".[25] La imputación era grave y lo que hicieron fue traer a colación las acciones legales emprendidas por las autoridades civiles. Recordaron la cédula real publicada el 1o. de septiembre de 1772:

> A los gobernadores y capitanes de los partidos mezclarse en la compra de provisión y avío de sus guarniciones, para que reciban el dinero en efectivo, las gruesas cantidades que erogaba la Real Hacienda y después pagaban a los soldados en géneros y efectos regulados en precios excesivos de que resultaba que dichos capitanes en pocos años juntaban un grueso caudal a costa del sudor y trabajo de sus soldados infiriéndose de esto, lo que harían si se les entregasen los pocos bienes de los pobres indios que es la gente más miserable que conoce el mundo, pues aunque ellos trabajaran hasta reventar hambrientos y desnudos, los comisionados fundarían su caudal y abusarían de los indios a su libre voluntad con escándalo de los gentiles y neófitos.[26]

El documento no dejó duda sobre lo sucedido y la actitud dolosa de gobernadores y capitanes, quienes valiéndose de su investidura lucraban con los emolumentos que debían entregar a los soldados y en

[24] *Id.*
[25] *Id.*
[26] *Id.*

lugar de ellos les daban mercancías, de manera que en poco tiempo acumulaban pingües haciendas a costa de sus huestes y los indios que tenían sometidos a extenuantes jornadas hasta reventarlos sin consideración.

Asimismo, los españoles que se mostraron dispuestos a cristianizar a los infieles, de acuerdo con la percepción registrada en el memorial, no siempre lo hicieron como un acto humanitario. Les interesaba quitarles sus tierras, mujeres y hacerlos esclavos; pero lo más preocupante era que esa indefensión podía acarrear nefastas secuelas. Por el régimen de explotación a que estaban sometidos, a los infieles poco les importaba perder la vida. Si se presentaba la oportunidad de aliarse con otras naciones y acabar con el yugo, no tendrían el menor prurito. Obviamente, una coalición entre naturales traería acciones muy virulentas que causarían la muerte de soldados y misioneros. Era su sentir y así lo expresaron.

Acto seguido los prelados emitieron otra opinión sobre los aborígenes, pero llama la atención porque antes, en el mismo memorial, habían usado epítetos, incluso poco cristianos. Los habían tildado de brutos, bárbaros, flojos y de recurrir a remedios violentos para atender sus enfermedades. Ahora apuntaban que:

> Que los brutos [...] carecen de razón y discurso defienden su [...] y sus hembras, y que lo mismo hacen los indios, pues aunque en algunas cosas parecen brutos, son mucho más avisados y constantes que los españoles para defender sus bienes y vengar sus agravios aunque se pasen años, esperando ocasión sin cansarse hasta que se les proporciona y no la pierden y que si acontece morir sin haber podido lograr su satisfacción, antes de espirar llaman a sus hijos, les refieren los agravios referidos y en lugar de testamento, les encargan mucho que los [...].[27]

Los padres reconocían que eran “avisados y constantes”, incluso por encima de los españoles. Afirmación sincera o fingida, fue el juicio que transmitieron a los funcionarios del Consejo de Indias, aunque no por ello ignoraban que eran gente de cuidado y en cuanto tuvieran opor-

[27] *Id.*

tunidad se podían cobrar los agravios, tal como sucedió el 5 de noviembre de 1775, cuando unos indios de la misión de San Diego, administrada por los fernandinos, fue destruida y acabaron con un presidio que estaba distante dos leguas. La estrategia que usaron fue dividirse en dos partidos:

> El uno para la misión y el otro contra el presidio convenidos, en que viendo arden las fábricas de él, pagasen fuego los otros de la misión por lo que la providencia de Dios empezó el fuego y viendo las llamas los que iban al presidio, retrocedieron temerarios de ser sentidos del centinela y se fueron a la misión y juntos todos saquearon la iglesia y sacristía, la incendiaron con los trozos, viviendas de los padres y soldados que eran cuatro, y que a la primera descargó de flechas, quedaron todos heridos, dos de ellos tan gravemente que no pudieron manejar las armas, pero si los otros dos, que con un vivo fuego hasta el amanecer se retiraron los enemigos a los que con el fin de sosegarlos, el padre fray Luis Jayme les decía, hijos amar a Dios, pero que les respondían ya no hay amar a Dios y a empellones lo llevaron como 300 pasos fuera de la misión, donde le desnudaron enteramente, le dispararon tantas flechas que dejaron su cuerpo hecho una cueva y con piedras y macanas le destrozaron la cabeza y quitaron la vida.[28]

La escena debió ser tan dantesca y dolorosa para los misioneros por el sacrificio de su hermano de religión, que la compartieron con las autoridades del Consejo de Indias con la intención de que tomaran conciencia de la crueldad con que podían actuar los infieles. Entre el sojuzgamiento y los agravios acumulados, cualquier acto podía caer en la brutalidad.

La descripción de la muerte del padre Luis Jayme debió cimbrar hasta los espíritus más templados. El religioso no sólo había sido masacrado con "tantas flechas que dejaron su cuerpo hecho una cueva", sino que con golpes de macana le habían destrozado la cabeza. Suponer que dejaron una masa sanguinolenta no sería descabellado.

Motivos había de sobra y los prelados de San Fernando se encargaron de exagerarlos con tal de justificar su presencia por encima de los

[28] *Id.*

militares. La insubordinación de los naturales no era producto de una reacción colérica espontánea. Según ellos, el principio de la rebelión pudo tener dos vertientes: el odio y el aborrecimiento por la religión católica y otra, la más verosímil, según ellos, resultado de los constantes adulterios cometidos por los soldados con las indias, así como el acoso al que tenían sometidas a las doncellas:

> Siendo tanto el fuego de la lujuria en algunos que destrozaron dos muchachas de seis a siete años de edad, de las cuales una murió luego y la otra quedó muy lastimada y así que cuando uno de aquellos padres enseñaba la doctrina cristiana a los indios y ponderando la fealdad de la lujuria, les decía que la castigaba Dios con penas eternas, le había respondido un indio: padre antes que vinieras, no sabíamos que había infierno para los malos, pero sí sabíamos que la lujuria era mala, y por eso nunca quitamos la mujer a otro, pero los soldados son cristianos y nos quitan las mujeres.[29]

Obviamente, como el memorial tenía el objeto de sacudir el ánimo de los empleados del Consejo de Indias, la lujuria de los soldados fue enfatizada de manera particular: habían provocado la violencia descrita. Se habían aprovechado de unas muchachas, aunque, en realidad fueron dos niñas, una de seis y otra de siete años, la primera murió y la otra quedó lastimada. El drama debió alcanzar proporciones impensables. ¿Cómo era posible que los que estaban para protegerlos hubieran ultrajado a las niñas?

Pero el galimatías ético lo planteó un indio a los misioneros, y así lo asentaron en el memorial. Les cuestionó por qué, si ellos pregonaban la "fealdad de la lujuria", lo sucedido iba en contra de sus enseñanzas. Les inculcaban que Dios castigaba a quienes cometían esos actos. No alcanzaba a comprender lo sucedido. El aborigen concluyó con una frase lapidaria: "padre antes que vinieras, no sabíamos que había infierno para los malos, pero sí sabíamos que la lujuria era mala, y por eso nunca quitamos la mujer a otro, pero los soldados son cristianos y nos quitan las mujeres". Ni qué responder. La conducta de los soldados contradecía la enseñanza que pregonaban.

[29] *Id.*

Luego de dar cuenta de ese incidente, los ministros de San Fernando hicieron presente otro trance que había ocurrido un año antes. En julio de 1781, en dos misiones recién fundadas por los padres de la Santa Cruz en el río Colorado sucedió que:

> En las que al rayar el sol quitaron [los indios] la vida a 103 personas, entrando en ellas cuatro religiosos ministros de ellas, el comandante de la expedición don Santiago Islas, el capitán don Fernando Rivera, varios sargentos y cabos y soldados hasta el número de 35, quemaron la iglesia, profanaron los ornamentos, y vasos sagrados, haciendo uso de ello bárbara y sacrílegamente, originando todo este alzamiento de que el comandante Islas prendió y puso al cepo dos indios principales, siendo el uno gobernador actual del pueblo.[30]

Como se constata, los naturales actuaron de manera tan violenta que cegaron la vida de 103 personas, entre ellas cuatro ministros; además, quemaron la iglesia, profanaron los ornamentos y los vasos sagrados, e incluso hicieron uso bárbaro de los objetos litúrgicos; a pesar de que el comandante Santiago Islas detuvo a dos indios principales y los castigó en el cepo,[31] el comportamiento de los gentiles despertó gran temor entre los vecinos.

¿Pero qué originó esa insubordinación? Una vez más, unos militares se habían aprovechado y mancillaron unas indias. Los aborígenes querían cobrar venganza y matar al responsable que respondía al nombre de Mesa, porque obligaba a las mujeres a vivir en incontinencia y de acuerdo con la opinión de los sacerdotes, los indígenas "llevaban ese delito agramente".

A partir de estos embarazosos episodios, los fernandinos infirieron las fatales consecuencias que podían presentarse en caso de que los soldados se hicieran cargo de los bienes de los indios. Si como escolta se comportaban de esa manera tan deleznable, qué sucedería si "las indias se vieran en la necesidad de recurrir a ellos, para su diaria ma-

[30] *Id.*

[31] El cepo es un artefacto ideado para sujetar, retener o inmovilizar. En consecuencia, tiene una función muy amplia tanto en el hombre como en la caza. Los ha habido destinados para la tortura.

nutención y vestido". Seguramente sufrirían mayores agravios y humillaciones.

Pero este escandaloso acontecimiento, que tuvo lugar en las misiones del río Colorado, administradas por los queretanos, fue aprovechado por el guardián y los definitorios de San Fernando quienes plantearon una interrogante que tenía mucho de cierta: ¿quién o quiénes se harían cargo de las temporalidades de los nuevos cristianos? En esos lugares, según ellos, y luego de lo narrado, les asistía la razón, no había sujetos en quien depositar tan delicada encomienda:

> Y que por tanto, tomándolo a su cuenta los religiosos hacían un grande servicio a Dios y a su majestad, con utilidad y beneficio muy considerable de los pobres neófitos y que para el asunto y permanencia de aquellas nuevas poblaciones y facilitar otras, no deben dejar este trabajo hasta tanto que los indios cobrasen amor a los pueblos en que se juntasen, estén bien instruidos en cultivar sus tierras, guardar sus frutos de invertir los sobrantes en cosas útiles y necesarias para su bienestar, en cuyo caso se les podrán repartir las tierras y bienes, según los méritos y capacidad de las familias para que corran de su cuenta y que aun entonces, juzgaban que para afirmar la permanencia de dichas poblaciones, deberían quedarse con ellas los mismos padres misioneros, por algunos años, mirando cómo se portaban, corrigiendo los descuidos y enseñándoles que para ponerlos en aquel estado, ha gastado su majestad grandes cantidades y que en adelante deben mantener la cura.[32]

LOS MISIONEROS COMO MEDIADORES DEL CONFLICTO

Como se percibe, en ese turbio escenario era complicado depositar el cuidado personal y temporal de los indios. Sólo había dos opciones, los soldados o los misioneros, y como los primeros no eran garantía, la responsabilidad debía recaer en los segundos, quienes astutamente se adelantaron y ofrecieron cuidar el orden e integridad de los aborígenes. Apuntaron que era un servicio a Dios y a su majestad, y los neófitos

[32] Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554.

se verían beneficiados porque a ellos no les alentaba ninguna cuestión temporal.

Obviamente, los ministros fernandinos plantearon que su estancia sería provisional; luego que los gentiles "cobrasen amor" por los lugares donde vivían y estuvieran instruidos en el cultivo de la tierra, entendieran la necesidad de guardar e invertir los frutos sobrantes, los dejarían y atenderían otros sitios, pero, quizá de manera astuta, no apuntaron cuántos años permanecerían. Sólo dijeron que serían los suficientes para corregir los descuidos en que incurrieran y enseñarles lo que hiciera falta. Finalmente, aludieron, y con razón, a la parte que más interesaba a la Real Hacienda. Su estancia, además de ayudarlos, garantizaría que lo invertido por el rey en su pacificación no se perdería.

Enseguida, el guardián y los definitorios aludieron a otro episodio, que esta vez no inmiscuyó a las fuerzas militares. De acuerdo con su opinión, la presencia de los religiosos había evitado un desaguisado en 1770. Resulta que ese año entregaron, con todas las garantías al ordinario, las cinco misiones de Sierra Gorda, a pesar de que los indios se hallaban catequizados, reducidos en sus pueblos, instruidos en la labor de la tierra, preparados para invertir el sobrante de sus frutos de maíz, frijol, lentejas y otras semillas; así como con iglesias de cal y canto "en el día todo estaba perdido, según voz común porque aquellos miserables necesitaban la asistencia de los misioneros".[33]

Así, con esta experiencia y lo sucedido en el río Colorado y la Sierra Gorda, los fernandinos deslizaron a los funcionarios del Consejo de Indias la idea de que su presencia podía haber evitado males mayores. Los infieles, al verse libres y sin guía, se habían comido el ganado y sólo se salvó el que logró huir al monte, aunque, lo más lamentable, de acuerdo con el discurso de los discípulos de san Francisco de Asís, fue que el gobernador Neve quería obligarlos a dejar las misiones en manos del clero secular, con lo que se quedarían sin bienes y los indios no recibirían la correcta enseñanza; pero igual se lamentaban de que el gobernador se mantuviera ajeno a la conducta indecorosa de los soldados, pues obligaban a las indias a pecar y él no los castigaba,

[33] *Id.*

"que las incurse el padre misionero para que los soldados nada pierden con él por esos pecados".[34]

Según el discurso de los ministros, parecía que el funcionario virreinal estaba más inclinado por tener contenta a la tropa que por apoyar su presencia. Probablemente Neve valoraba que, en caso de suscitarse una rebelión indígena, la ayuda militar sería de mayor provecho. Entregar las misiones implicaba quedarse *de facto* al margen, amén que su presencia ya no tendría razón y eso debió ser una de las preocupaciones que los orilló a redactar tan dilatado memorial. No es aventurado suponer que hayan depositado muchas esperanzas en ese documento.

Por último, los prelados de San Fernando expresaron en su prolija representación

> "que para sosiego de sus conciencias, por el amor y fidelidad que profesan a su majestad, por el dolor deben perecer tantos gentiles, el desabasto del Real Erario y de las fatigas, ansias y sudores, que los hijos de aquel Colegio Apostólico han sufrido en la referida conquista, ejecutan este escrito acompañado de cuatro cartas".[35]

La suerte estaba echada, había que esperar el desenlace.

EL DESENLACE DE LA PUGNA

Obviamente, tan extenso oficio no se podía quedar sin respuesta. Además de minucioso, había descrito escenarios que quizá sacudieron las buenas conciencias no sólo de la gente del Consejo de Indias, sino de la Real Hacienda y el padre comisario general de Indias de los franciscanos. La narrativa, en ciertos pasajes, era desgarradora y sin que se hubiera dado total crédito a las palabras de los catequizadores, por otros episodios registrados y donde habían estado involucrados los soldados, los de San Fernando no estaban tan alejados de lo que acaecía en aquellos apartados parajes.

[34] *Id.*
[35] *Id.*

Luego de que el memorial fue recibido, se turnó a los funcionarios de la Contaduría General de Cuentas y se enteró al padre comisario general de Indias de los franciscanos. Había que tomar cartas en el asunto, la denuncia era grave. Lo primero que apuntaron las autoridades de la Contaduría General fue que, a pesar de que la denuncia no aportaba documentos que la avalaran:

> Ni más credenciales que su aserción y dicho, tomado de la carta, y noticias que las hayan subministrado los misioneros encargados de la conversión del Canal de Santa Bárbara y establecimientos nuevos de Monterey en la California, merece con todo que la justificación y perspicacia del contenido lo desprecie, ni omita el que se practiquen las más exactas y prudentes diligencias a la averiguación de los excesos que cometen los soldados con los infieles recién convertidos indios, abusando de la pusilanimidad, sin reservar sus mujeres, hijas y doncellas de corta edad, para saciar sus torpes y desenfrenados vicios.[36]

¿Fue una percepción sesgada de la Contaduría General con tal de proteger a los militares? En realidad, les asistía la razón. Los padres habían hecho una acusación, pero sin presentar pruebas que ampara-ra sus dichos y, aunque eran demasiado comprometedores, había que tener cuidado porque podía afectarse a terceros. De ahí la recomendación de practicar exactas y prudentes diligencias acerca de los pretendidos excesos.

A pesar de la falta de pruebas, los empleados de la Contaduría General de Cuentas deploraron, por supuesto en el entendido que hubiera sido cierta la confidencia, que los soldados habían dado al traste con la labor de los misioneros, que con "suavidad en el trato, amor y cariño, con que los misioneros procuraran su bienestar y adelantamiento en lo espiritual y lo temporal",[37] se habían ganado la confianza de esa gente y lo que esa situación había conllevado, entre otras cuestiones, era la pérdida de lealtad de los indios.

[36] *Id.*
[37] *Id.*

Los funcionarios de la Contaduría General, aun sin pruebas, fueron severos en su juicio. La tropa había propiciado que los indios se sublevaran con el agravante de que se perdiera "en un día lo que se había granjeado en muchos años, a costa de muchas vidas y de inmensos caudales con que el católico celo de su majestad ha contribuido para el laudable objeto de la conversión de aquellas bárbaras naciones",[38] y para cesar con los desórdenes, propusieron severos castigos.

De igual modo, las autoridades de la Contaduría General instruyeron al Cabildo de la ciudad y el comandante general de las Provincias Internas de Nueva España, José de Gálvez, para averiguar los excesos de los soldados, así como los del gobernador Felipe de Neve,

> "que contra todo el otro de gente de religión cristiana y reglas de buen gobierno, permite y da licencia tácita a los soldados para que se apoderen de las indias casadas y doncellas, causando escándalos, mal ejemplo, dando causas y motivo a los indios, para levantarse con sus vecinos a destruir las misiones y apostatar de la religión cristiana que habían recibido".[39]

Con relación al reglamento de las misiones que, según Felipe de Neve se había publicado el 1 de junio de 1779, de acuerdo con la información proporcionada a los de San Fernando el 19 de enero de 1781, el contador general de la Contaduría estableció no tener conocimiento; de igual manera, estuvo en desacuerdo con lo supuestamente ordenado:

> en los capítulos 2° y 3° del Título 15, expuso por norma para la fundación de nueva misión en el Canal de Santa Bárbara y establecimiento de Monterey que en las misiones que se subsiguen (excepto las tres del Canal de Santa Bárbara) fuesen con sólo un ministro cada una de ellas y que las antiguas que habían tenido dos quedasen reducidas a sólo uno conforme fuesen vacando.[40]

[38] *Id.*
[39] *Id.*
[40] *Id.*

Los agentes de la Contaduría General eran de la opinión de que poner en práctica esas medidas acarrearía nefastas consecuencias, tal como lo sostenían el guardián y los padres del Discretorio de San Fernando:

> Pues como quiera que habiéndose de conducir el ministro que vaya a ocupar el lugar del que muera en el barco que una vez al año conduce lo que necesitan los misioneros, en el caso de que éste muera con inmediación a la salida de aquel, no admita duda ni contradicción el hecho de que mientras se da cuenta de la falta y se dispone y habilita para aquellas remotas tierras el que la haya de ir a suceder, estarán año y medio o dos años sin dirección, sin doctrina, ni esperanza.[41]

El razonamiento de los seráficos, amén de que beneficiaba su presencia, fue lógico y los funcionarios de la Contaduría General de Cuentas coincidieron con ellos. La vida en esos parajes era poco segura. Una insubordinación acabaría con su vida, al igual que una enfermedad y la misión podría quedar desahuciada. No era sólo un asunto espiritual, sino práctico. Se había invertido demasiado para que un incidente nimio diera al traste con el trabajo y se perdieran los recursos invertidos.

Por otra parte, los empleados de la Real Hacienda advirtieron que las pruebas de los fernandinos no eran nuevas, ni carecían de fundamento respecto a las misiones establecidas y las que se fundaran en un futuro. Lo más conveniente sería administrarlas con dos religiosos:

> Que unidos trabajen en la conversión de los indios y por muerte o enfermedad del uno, no queden desamparados y sin el pasto espiritual que necesitan, pues, consta que por real cédula de 13 de noviembre de 1774, expedida sobre Contaduría del comisario y con motivo de lo que había representado el arzobispo virrey de México,[42] por cartas de 23 de abril de 1735 y 1° del propio mes de 1737, de lo acaecido con el levantamiento de los indios de las naciones

[41] *Id.*
[42] Se refiere a Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México.

> llamadas de Pericu[43] y de Guayaura[44] en la Provincia de las Californias, se sirvió su majestad ordenar y mandar al virrey Conde de Fuenclara[45] (entre otras cosas) se dedicase con eficacia y actividad al establecimiento de que en las escoltas, así los soldados de ellas, como el cabo que mandase cada una, estuviesen a las órdenes de los padres misioneros sin que pudiesen hacer entrada a los indios, insultos o castigo.[46]

Una vez más, las amargas experiencias les daban la razón. Era indispensable que las atendieran dos sacerdotes para que bajo ninguna circunstancia quedaran desamparadas; asimismo, aunque su presencia no siempre inhibía a los soldados, serviría para que no se extralimitaran y evitar episodios como los sucedidos con los pericúes y los guayaura, que se levantaron en armas. Pero no fueron las únicas medidas. Hubo otra que debió causar enorme regocijo a los religiosos. Los funcionarios de la Contaduría General de Cuentas, en atención a lo expuesto por los evangelizadores, con el fin de evitar los abusos de la soldadesca, dispusieron que a partir de ahora los misioneros fueran los encargados de entregarles sus estipendios.

En efecto, se apuntó que con tal de que

> "esta subordinación fuese más firme se les entregase a los misioneros el sueldo de las escoltas, a fin de que ella por su mano se las distribuyese y que, si alguno de los soldados fuese alborotador y de malas costumbres, le pudiesen los misioneros enviar y pedir otro por él".[47]

Era necesario que la tropa respetara a los naturales y los tratara con "alago" para desvanecer su desconfianza.

[43] El grupo de los pericúes habitaba en el actual territorio que ocupa Baja California Sur. Entre 1734 y 1737 se levantaron por los abusos a que eran sometidos por los españoles, que además de explotarlos y vejarlos, continuamente violaban a sus mujeres. Así atacaron las misiones de Santiago de Aiñiní, San José del Cabo Añuití, Todos Santos y La Paz de Airapí; disponible en: es.m.wikipedia.org (consultado 18 de mayo de 2020).

[44] El grupo de los Guayaura vivió cerca de Loreto.

[45] Se refiere al virrey Pedro Cebrián y Agustín, Conde de Fuenclara (1742-1746).

[46] Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554.

[47] *Id.*

Seguramente los franciscanos recibieron la noticia con gran beneplácito, por fin iban a poder controlar a la escolta. Si un elemento se comportaba inapropiadamente, era revoltoso, o provocaba escándalos, en sus manos estaba sustituirlo. La otra ventaja fue que tendrían mayor libertad para atender la conversión y enseñanza de los naturales, sin la zozobra de un intempestivo levantamiento o que huyeran al monte, como lo refirieron en el memorial.

Y por si había alguna duda, el contador general de la Contaduría emitió una cédula donde enteró al virrey Martín de Mayorga (1779-1783) que duplicar el número de doctrineros era prioritario con el fin de hacer progresos en las reducciones fronterizas aun con los no reducidos, pues por este medio se garantizaba a los misioneros entrar en las tierras de los infieles y atraerlos y, lo más importante, no faltarían religiosos que estuvieran atentos a que no se maquinasen otros motines.

Con relación a la propuesta de Felipe de Neve en cuanto a que las misiones contaran solamente con un ministro, el contador general y el resto de los funcionarios de la Contaduría, la calificaron como improcedente. Estaban convencidos de que lo más favorable era tener en las doctrinas dos sacerdotes, y en caso de que los soldados tuvieran una conducta impropia, estaban autorizados a informar sobre ello. Finalmente, el documento fue firmado por el contador general, don Pedro de Gallarreta, el 7 de diciembre de 1782 en Madrid.

En suma, se puede afirmar que este tipo de conflictos entre oficiales, soldados y funcionarios con los misioneros, no fue privativo de cierta época, más bien fue una constante. Sin duda, la lejanía era un factor determinante para que se dieran estas relaciones tan espesas entre los protagonistas que intervinieron en la evangelización, unos con la espada, otros con la cruz; aunque en ambas facciones se alentaron los mismos incentivos temporales y espirituales, ambos grupos coincidieron, por supuesto, en un aspecto fundamental: en la medida que redujeran a los indios, mayor sería la gloria de su majestad. Lo temporal no estaba reñido con lo espiritual.

Por lo que se refiere a la denuncia interpuesta por los seráficos, aunque seguramente "abonaron de su cosecha" para justificar su presencia y que las doctrinas contaran con dos padres, sin duda fue una acción valerosa. En caso de no prosperar el memorial, seguramente se

hubieran echado encima un enemigo que les habría hecho la vida imposible; y ni qué decir de los militares que, sin su presencia y ayuda, su vida hubiera estado en constante peligro porque los indios no siempre estuvieron dispuestos a apoyarlos, y no sólo eso, en cualquier momento se podían amotinar y cegar su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Asencio, José, *Origen de los Colegios Apostólicos*, Guadalajara [s.e.], 1947.

Borges Morá, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.

Casas, Augusto, *Fray Junípero Serra: el apóstol de California*, Barcelona, Luis Miracle, 1949.

Cruz Torres, Alejandro de la, *Historia de la fundación del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Orizaba, y del noviciado de San Luis Rey en la Alta California*, México, Progreso, 1968.

Chauvet, Fidel de Jesús, *La Iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico*, México, Jus, 1980.

El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano, recopilación documental Luisa Zahino Peñafort, México, Porrúa, 1999.

Esparza Sánchez, Cuauhtémoc, *Compendio histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Zacatecas, Departamento de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 1974.

Estatutos y ordenaciones según las bulas que nuestro Santísimo Padre Inocencio XI expidió para los Colegios Misioneros, Acomodadas a la más estrecha observancia que se practica en la Seráfica Descalcez, para el Colegio de Propaganda Fide de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Pachuca en la Nueva España, Madrid, Imprenta de D. Benito Cano, 1791.

Félix de Espinosa, Isidro, *Crónica Apostólica de los Colegios de Propaganda Fide*, nota introductoria de Enrique Brito Miranda, Querétaro [s. e.], 1997.

González Marmolejo, Jorge René, *Estatutos y ordenaciones según bulas que nuestro santísimo padre Inocencio XI expidió para el Colegio de Propaganda Fide*, México, INAH, 2010.
——, *Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo* XVIII, México, INAH, 2009.
Muñoz, Enrique, *Los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro. Ambiente histórico, formación y actividad apostólica en el siglo* XVIII, tesis de licenciatura, Roma, Pontificia Universitaria Gregoriana, 1998.
Navarro García, Luis, *José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1964.
Ocaranza, Fernando, *Establecimientos franciscanos en el misterioso Reino de Nuevo León*, México [s. e.], 1934.
Saíz Díez, Félix, *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Roycan Impresores, 1969.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 2732, fojas 545-554.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Cervantes Bello, Francisco Javier, Silvia Marcela Cano Moreno y María Isabel Sánchez Maldonado, *Estudio introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano*, p. 4, disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/%0bpublicadigital/libros/concilios/concilios_index.html>.

De los concilios provinciales a los manuales de extirpación de idolatrías: la representación del indio idólatra en el discurso eclesiástico novohispano, siglo XVII

Annia González Torres[1]

> Más los curas párrocos deben alimentar a las ovejas que están a su cargo, con palabras saludables según la capacidad e inteligencia de ellas, enseñando aquellas cosas que son necesarias para la salvación y haciéndolas conocer asimismo los vicios que deben evitar y las virtudes que deben seguir para que puedan librarse de la pena eterna y conseguir la gloria celestial.[2]

El discurso eclesiástico en Nueva España tuvo características propias de una sociedad de Antiguo Régimen, donde había claras diferencias en privilegios, obligaciones y naturaleza entre los estamentos que conformaban la doble dimensión de feligreses católicos y vasallos de la Corona. Así, las calidades fueron parte central del funcionamiento del cuerpo jurídico en los territorios americanos, al tiempo que esta pluralidad propició múltiples reflexiones filosóficas entre los religiosos en torno a las características intelectuales y espirituales de los naturales de las Indias. Es imposible concebir a la Iglesia Novohispana sin la figura central del indio, que fue el objeto de sus esfuerzos de conversión; de forma inherente, el discurso en torno a la idolatría del indio fue central, al ser la principal dificultad para la consolidación de esa nueva feligresía.

Estas disquisiciones se sumaron a las múltiples representaciones que se crearon en torno al indio, entendido siempre como una cate-

1 Profesora-investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

2 *Concilio III*…, tít. I, II, p. 8.

goría del cuerpo jurídico en el orden colonial.[3] Por lo tanto, a lo largo del Virreinato se construyeron múltiples representaciones de los nativos de acuerdo con los intereses específicos de cada sector; en cada una de ellas confluían los intereses políticos, sociales y religiosos permeados por el contexto cultural del momento. En la Nueva España, los discursos en torno a los naturales se construyeron desde instancias políticas, jurídicas y religiosas. Así, encontramos discursos de funcionarios de distintas áreas del gobierno y de religiosos tanto regulares como seculares.[4]

El presente trabajo se centra en dos discursos: el contenido en los concilios provinciales del siglo XVI y en los manuales de extirpación de idolatría del siglo XVII. Estos textos nos centran en un periodo convulso de definición y negociación por parte de los religiosos en donde la Corona y el papado tuvieron discursos ambivalentes. Siendo los concilios el eje rector de la actividad religiosa y doctrinal, y los manuales de extirpación de idolatrías el recuento de los errores y las fallas de la conversión, ¿cuál es la representación que impulsaron del indio y de la idolatría? ¿Qué nos dice este discurso del clima político dentro de la Iglesia novohispana a finales de siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII? Y, ¿cuáles son las correspondencias de estos discursos con el imaginario colectivo expresado en las prácticas indias consideradas como idolátricas?

Estamos ante dos discursos emanados del conflicto jurisdiccional entre los cleros novohispanos, toda vez que los regulares vincularon y justificaron sus prerrogativas a partir de la conversión de los nativos, la erradicación de la idolatría y la consolidación de la fe cristiana. Los textos que nos ocupan son dos discursos generados en dos momentos de enfrentamiento, tras la etapa dorada de la evangelización, uno de carácter normativo orientado desde los postulados tridentinos y, el otro, un recuento pormenorizado de las imperfecciones de la conversión a

[3] En tanto que categoría jurídica, se construyó a partir de conceptos existentes en el derecho medieval: minoría de edad, rusticidad y miserabilidad.

[4] Con respecto al análisis de estas representaciones en diversas fuentes y crónicas, véase Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2017 (Colección Historia, Serie Memorias).

un siglo de la conquista. En ambos, el indio es objeto y sujeto, y al mismo tiempo se presenta como un actor secundario donde la primacía es la labor de los religiosos en el Nuevo Mundo. En este sentido, tanto el indio como su persistencia idolátrica son una representación exaltada desde la postura política del clero secular, que busca posicionarse en el control de las numerosas doctrinas novohispanas.[5]

Con el paso del tiempo, la consolidación de las instituciones y la reconfiguración social, política y territorial, es claro un cambio en la postura de la Iglesia, los conflictos jurisdiccionales entre el clero regular y la figura episcopal se hicieron patentes. Durante el siglo XVI "los discursos [...] exaltaron la necesidad de guiar y convertir a los naturales de las Indias Occidentales",[6] en tanto que, escritos como los manuales de extirpación del siglo XVII ven a la conversión como un proceso inacabado, imperfecto, que consintió la permanencia de creencias y prácticas idolátricas a más de un siglo del dominio hispano.

De tal forma que la idolatría fue un elemento fundamental en los discursos del clero secular frente a las órdenes religiosas. Al tiempo que el indio idólatra fue una representación construida y enarbolada desde distintos sectores, como sinónimo de bárbaro, ignorante y salvaje; concatenaba todo lo contrario al principio fundacional de la sociedad virreinal: enseñar al indio a vivir en policía.[7]

[5] Un análisis comparativo de la postura en torno al indio entre Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España* y Juan de Palafox y Mendoza en su obra *Virtudes del Indio*, ha sido analizada en Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "Idólatra o cristiano. La representación del indio en la obra de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza", *Revista de El Colegio de San Luis*, 10(21), 2020, pp. 1-32.

[6] Annia González Torres y Jorge Cazad Reyes Márquez, "Juan de Palafox y su obra *Virtudes del indio*: discurso y representación en torno a los naturales novohispanos", *Pensamiento Novohispano*, núm. 16, 2015, p. 138.

[7] En la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, una parte fue dedicada a los indios, a su condición de hombres libres y vasallos de la Corona, a la dinámica de vida de los pueblos de indios, tributos, oficiales de república, los privilegios de la nobleza india, bienes de comunidad, trabajo de repartimiento, encomiendas, y el continuo hincapié en "el buen tratamiento" que debían recibir, etc. (1681, t. 2, lib. VI, tít. I-XII). Para una revisión detallada del indio en las leyes españolas, véase: Miguel Ángel Suárez Romero, "La situación jurídica del indio durante la conquista española en América", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, vol. 54, núm. 242, 2004, pp. 229-260.

Evidentemente, al referirnos al constructo discursivo en torno a la idolatría, es indispensable ver las diversas manifestaciones religiosas de los pueblos a través del lente de los religiosos novohispanos. Y partir de los siguientes cuestionamientos: ¿cuál es el sentido del discurso contenido en el III Concilio Provincial Mexicano frente al indio, sus antiguos ritos y la mejor forma de asegurar la conversión? ¿Qué significado tenía que censuraran las prácticas antiguas de los indios tras el auge de la empresa evangelizadora? ¿Hay puentes de unión entre la representación del indio de los concilios provinciales y la que enarbolan los manuales de extirpación de idolatrías? ¿Qué nos dicen tanto los discursos contenidos como los vacíos en torno al indio y la idolatría en medio del conflicto entre cleros?

LOS CONCILIOS PROVINCIALES

Mucho había acontecido en el plano religioso, social y político en el que se configuró el virreinato, previo al desarrollo de los concilios provinciales. La cruenta explotación a la que fueron sometidos los indios de las islas del Caribe, que los llevó casi a la extinción, así como los abusos por parte de los encomenderos hacia los indios del reino de la Nueva España, obligaron a la discusión sobre la legitimidad de su dominio por parte de teólogos y funcionarios reales. Sin duda, fueron numerosos y variados los intereses que desembocaron en la creación e implementación de las Leyes Nuevas.[8] Una figura central en estos debates fue el dominico fray Bartolomé de las Casas, quien argumen-

[8] La cual incluye la postura que las interpreta como "una reafirmación de la Corona ante cualquier intento de autonomía feudal o política de los encomenderos, y su revocación, así como la derrota de dicha institución". Mercedes Serna, "Fray Toribio de Motolinía y la política colonial española: los tributos y las leyes nuevas", en Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo (Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, Nueva York, Instituto de Estudios Auriseculares, Institute of Golden Age Studies, 2013 (Batihoja), p. 225.

tó continuamente en torno a la necesidad de eliminar la encomienda y sobre la legitimidad de la dominación hispana sobre los naturales.[9]

Éstos fueron temas de gran relevancia durante el siglo XVI. El sector eclesiástico estuvo lejos de mostrar un solo frente argumentativo, a pesar de que los excesos de los conquistadores y los efectos de las cargas tributarias estuvieron presentes en la mayoría de las crónicas sobre esta etapa temprana. Resalta la controversia entre Las Casas y Motolinía. A diferencia de fray Bartolomé, Motolinía exaltó la figura de Hernán Cortés y se mostró defensor "de la ley natural y la ley divina, lo que involucra el tema de la legitimidad y jerarquía de poderes".[10] En su argumentación, fray Toribio de Benavente "establece la existencia de orden legítimo vigente en la Nueva España, asienta la viabilidad institucional de un orden judicial jerarquizado y rechaza cualquier postura que atente contra él".[11] Su postura está claramente reflejada en la *Carta al Emperador*, que contiene argumentos en torno a la legitimidad de la conquista, la necesidad de la conversión y la legalidad de la encomienda.[12]

Los discursos respecto a la implementación de las Leyes Nuevas nos dan un panorama acerca de los debates generados en este momento sobre la dominación y conversión de los naturales.[13] Sin duda, la

[9] Además de exaltar las vejaciones de las que fueron objeto los indios conversos en su célebre crónica, participó en la Junta de Valladolid en 1542.

[10] Verónica Murillo Gallegos, "Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista", *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana-Facultad de Filosofía, núm. 45, 2013, p. 194. Para esta autora, los postulados de Motolinía parten de la filosofía escotista franciscana.

[11] Luis René Guerrero Galván, "Entre el orden legítimo y los conflictos de autoridad. Esbozo de la concepción de autoridad de fray Toribio de Benavente, Motolinía, en su carta al emperador", *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2a. época, vol. XXX, julio-diciembre, 2014, p. 104.

[12] Manuel González García, "La «Carta al emperador» de fray Toribio de Benavente Motolinía", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, núm. 15, 1988, p. 98. Al respecto de la polémica entre estos religiosos véase Giuseppe Bellini, "Motolinía y Las Casas frente al hombre de América", *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, t. L, núm. 1-3, 1995, pp. 554-571.

[13] Profundizar sobre las diferentes posturas y los múltiples escritos en torno a este tema escapa a los objetivos de este texto.

legitimidad de la guerra justa fue central en las discusiones de las juntas eclesiásticas desde 1531. Particularmente las celebradas en 1544 y 1546 abordaron la "guerra necesaria" contra los indios chichimecas que permanecían rebeldes a la Corona.[14] Es claro que la conquista y la conversión no fueron procesos homogéneos.

Las discusiones de las juntas eclesiásticas fueron fundamentales para los temas abordados en los concilios; los acuerdos fueron adaptados al nuevo contexto y se legisló sobre "administración parroquial, doctrina de los indios, cómo apartarlos de la superstición, costumbres eclesiásticas y culto divino".[15]Algo inherente a los tres concilios provinciales es el discurso paternalista en torno al indio y la necesidad de cuidado y vigilancia continua. Sobre todo, para evitar la reincidencia en sus creencias y ritos antiguos.[16] Las recomendaciones del I Concilio Provincial Mexicano para extirpar la idolatría fueron:

1. Que los párrocos de indios conozcan la lengua de sus feligreses y les impartan el culto, el catecismo, la confesión y los demás sacramentos en las lenguas indígenas.
2. Que los indios queden libres de todo tipo de estipendio para que no se alejen de la Iglesia.
3. Que todas las ceremonias religiosas en las que participen los indios sean bajo la supervisión de sus curas párrocos y que és-

[14] Las posturas sobre la guerra chichimeca en las juntas eclesiásticas son analizadas por Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca (1531-1585)*, México, Colmich/El Colegio de San Luis, 2000, pp. 79-137. También véase Alberto Carrillo Cázares, "Parecer de algunos teólogos de México sobre la justicia de la guerra contra los indios chichimecas", *Relaciones*, núm. 70, 1997, pp. 208-214.

[15] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Pórrua, 2a. ed., 1983, p. 30.

[16] En este sentido, esto es consecuente con la postura de la Corona, que otorgó al indio la categoría de súbdito tutelado del Rey. Así, desde las Leyes Nuevas fue claro el corte paternalista en el discurso del soberano: "ha sido y es de la conservación y aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son; encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios", "Leyes y ordenanzas…", s.f., disponible en: http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000020.htm#66 (consultado el 1 de julio de 2020).

tos pongan especial cuidado en reprimir cualquier tipo de desviación o interpretación errónea de los naturales.

4. Que se impulse la congregación de la población nativa, pues viviendo dispersos es mucho más difícil mantener el control sobre ellos y, por lo mismo, el resurgimiento de las idolatrías es más frecuente.[17]

Claramente se impulsan medidas de continuación con las prácticas descritas por los cronistas encargados de la evangelización. Se apoya la política de la congregación, la importancia de que los religiosos prediquen en el idioma de los nativos y el cuidado constante que requerían los indios para participar de los rituales religiosos sin desviación.

Dada su importancia nos centraremos en el III Concilio Provincial, en el que se dictaron los lineamientos generales del funcionamiento de la Iglesia a lo largo del periodo colonial, pues mantuvo su vigencia hasta 1896 en la arquidiócesis de México.[18] Éste fue convocado por Pedro Moya de Contreras, y en él se hallan claramente reflejados los decretos tridentinos. Su contenido se estructura en cinco libros que contienen 576 decretos.[19]

[17] Gerardo Lara Cisneros, "Los concilios provinciales y la religión de los indios", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), p. 208.

[18] Mucho se ha estudiado el contenido regalista y las implicaciones políticas del IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1771, que no contó con la aprobación papal. Por lo que, a pesar de haber sido realizado, nunca estuvo vigente. A ese respecto véase Luisa Zahino Peñafort, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XII, núm. 45, 1991, pp. 5-31; Luisa Zahino Peñafort, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa/UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, 1999; Rodolfo Aguirre Salvador, "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la historia*, vol. 19, núm. 2, 2014, pp. 122-146; Elisa Luque Alcaide, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771), *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1 (217), 2005, pp. 5-66.

[19] María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "El tercer concilio provincial mexicano (1585)", en María del Pilar

Las críticas a los resultados de la evangelización se incluyeron en normativas en torno a los requisitos para impartir el sacramento del bautizo, que contrastó con los bautismos multitudinarios que narran los religiosos. Motolinía estimó que entre 1521 y 1536 se bautizaron alrededor de cinco millones de indios. [20] A diferencia del primer concilio, el tercero expresó su preocupación por la conversión superficial producto de la labor evangelizadora de los misioneros:

> Como quiera que muchos desgraciados ignoran los principios de la fe y la razón y virtud de los sacramentos y no entiendan la disposición del alma con que deben llegarse a recibir éstos y muchas veces los reciben infructuosamente, de donde resulta que aunque marcados con el carácter sagrado de cristianos, no viven como cristianos; para que este mal no cunda más establece este sínodo que ningún cura secular o regular dé el sacramento del bautismo a los adultos si primero no fueren instruidos en la fe católica, o a lo menos aprendieren en su idioma la oración dominical, el símbolo de los apóstoles y los diez mandamientos de la ley y además den alguna señal de dolor de sus pecados.[21]

Estamos ante una crítica hacia la labor de las órdenes religiosas, con énfasis en la administración de sacramentos entre los indios. Estas acusaciones se realizan en un contexto de pugna entre cleros, que caracterizó el fin de la época dorada de la evangelización y que se sustentó en una crítica a la labor de los regulares al frente de las numerosas provincias, integradas por doctrinas de indios que actuaban con considerable autonomía, apelando a las concesiones apostólicas de inicios de la conversión y en franca oposición a la jurisdicción episcopal.

Este conflicto entre los dos cleros novohispanos fue de largo aliento y, desde la segunda mitad del siglo XVI, los argumentos de los secu-

---

Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (Serie Historia Novohispana, 75), 2005, p. 44.

[20] Giuseppe Bellini, *op. cit.*, p. 555.

[21] *Concilio III*…, tít. I, p. 14.

lares fueron siempre en torno al poco cuidado que tenían los regulares de sus doctrinas.

> Los prelados se quejaban del poco apoyo que recibían del virrey y de las autoridades, de los malos tratos que los frailes daban a los indios y del poder absoluto y arbitrario que tenían sobre ellos. La negligencia en atender las necesidades de sus feligreses, la injerencia en los testamentos para apropiarse de los bienes de difuntos, el enriquecimiento ilegítimo, la intervención en la elección de autoridades, fueron otras más de las acusaciones contra un clero regular que no estaba dispuesto a perder sus privilegios a manos del episcopado.[22]

Como arzobispo, Alonso de Montúfar se quejó constantemente de "la falta de administración religiosa en los pueblos que tenían los frailes, por lo que muchos adultos morían sin confesión y los niños sin bautizo".[23] Con esto hacía énfasis en la administración sacramental que fue un punto nodal del Concilio Tridentino y, derivado de ello, en las múltiples fallas que cometieron los regulares en el cuidado de los feligreses indios. De forma subsecuente se cuestionaron las amplias facultades concedidas a los regulares para la evangelización.

Los temas fundamentales que se impulsaron durante el Tercer Concilio Provincial fueron, *grosso modo*: las visitas pastorales, la necesidad de examinar a los frailes que estaban por ordenarse y que la fundación de nuevos templos contara con la aprobación episcopal,[24] todos ellos de carácter jurisdiccional. Como lo ha propuesto Antonio Rubial, está implícito a lo largo del tercer concilio la política de homologación entre religiosos seculares y regulares; con esto se proponía

[22] Antonio Rubial, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), p. 317.

[23] *Ibid.*, p. 321.

[24] *Ibid.*, p. 324.

"una misma legislación para todas las parroquias, sin excepción",[25] bajo la jurisdicción arzobispal. Así, a decir de Leticia Pérez, Enrique González y Rodolfo Aguirre, el III Concilio Provincial Mexicano fue un instrumento normativo que reguló jurídicamente la jerarquía episcopal en territorio novohispano.[26]

Uno de los elementos distintivos del discurso en torno al indio estuvo reflejado en su condición de miserable,[27] aunado a su situación de neófito en la fe católica.[28] Estas fueron características inherentes a su calidad, que le permitieron obtener un trato diferenciado en tribunales especializados. Así, delitos como adivinación podían costar la excomunión de un cristiano viejo, pero se hacía una clara diferenciación al especificar que "si los hechiceros fueren indios, hagan peniten-

[25] *Ibid.*, p. 328.

[26] Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), p. 17.

[27] "La 'miserabilidad', una categoría jurídico-social nacida en el derecho romano del Bajo Imperio y recibida en el derecho hispano medieval con la finalidad de ofrecer cierta tutela o protección jurídica a determinadas categorías sociales consideradas débiles e incapaces de defenderse por sí mismas frente a los abusos de los grupos sociales más poderosos, fue oportunamente empleada por los teólogos y juristas formados en el seno del *ius commune* a fin de proporcionar un marco jurídico tuitivo para los indios americanos, sometidos a indefectibles abusos por parte de los conquistadores europeos", Francisco Javier Andrés Santos, "Especialidades testamentarias de los indios", *Revista de Estudios Histórico Jurídicos*, núm. XXI, Valparaíso, 1999, p. 105. Al respecto, véase Caroline Cunill, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", *Cuadernos Intercambio*, vol. 8, núm. 9, 2011, pp. 229-248.

[28] Las características jurídicas del indio estuvieron presentes en estos documentos normativos, al igual que en la legislación del periodo. Fue una categoría que se fue construyendo a medida que avanzaba la dominación y se construía el aparato político para la administración de los reinos americanos. Desde las Leyes de Burgos se concedió al indio el estatuto de hombre libre y vasallo tutelado del rey. Entonces, el indio visto como miserable, rústico y menor de edad, estuvo en el centro de los debates del momento. Véase José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Pórrua, 2a. ed., 1983. En la Junta Eclesiástica de 1524, "el indio se presenta como un ser humano, con sus cualidades y defectos como cualquier otro hombre; si se limitan en algo sus derechos de cristiano, esto se debe únicamente a su estado de neófito, planta nueva y tierna en la Iglesia, que requiere cuidados y atenciones especiales.", *ibid.*, p. 12.

cia pública en la iglesia un día de fiesta, con más lo que al juez le pareciere, como no sea pecuniaria".[29] Cabe resaltar la importancia que tuvo la figura del hechicero y los puentes que este personaje tuvo con las prácticas idolátricas, pues se considera el especialista que conoce y resguarda los ritos antiguos.

A partir del tercer concilio se puede percibir que inicia una diferenciación entre superstición e idolatría, que se acentuó hacia el siglo XVIII. Durante el reformismo borbónico se consideró a la superstición como un error producido por la ignorancia y no una desviación consciente e intencional. Por ello, la categoría de idólatra fue desplazada paulatinamente por la de supersticioso, que apareció de forma más recurrente en la documentación del Juzgado Eclesiástico Ordinario. Los puntos comunes de los tres concilios con relación a los indios fueron: la atención a la situación de miserabilidad del indio y el concepto sobre la naturaleza demoniaca de la religión precortesiana, así como el énfasis en el cuidado que requieren para no reincidir en el error: "Para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos vestigio alguno de su antigua impiedad, del cual tomen ocasión y engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría".[30]

Así, la idolatría fue vista como un peligro constante entre la religiosidad de los indios. Por ello, se debía poner supremo cuidado en ciertas conductas que se ligaron con las sospechas de idolatría, una de ellas fue no respetar la vida en congregación. Al ser una medida impulsada tanto por la Corona como por la Iglesia, sus disposiciones se encuentran contenidas en las actas conciliares. En ellas se hace hincapié en la poca disposición de los indios para vivir congregados: "habitan dispersos en lugares ásperos y montañosos y que huyen del

[29] Gerardo Lara Cisneros, "Los concilios…", *op. cit.*, p. 207.

[30] *Concilio III…*, tít. I, p. 16. "Todos los que tienen cura de almas, tanto seculares como regulares, tengan escrito en una tabla el texto de la doctrina cristiana, a saber, la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la antífona Salve Regina, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos de la fe y los siete pecados capitales", *Tercer concilio…*, tít. I, p. 11.

trato civil y comunicación de los hombres, de lo que resulta que ni deponen sus bárbaras y crueles costumbres, ni reciben la sana doctrina".[31] En este sentido, el papel simbólico que tendrán los cerros, montes y cuevas dentro del imaginario novohispano tuvo un papel fundamental en la representación del indio idólatra.[32]

Como puede verse, el debate en torno a la idolatría india se encuentra en medio de una disputa política por el gobierno eclesiástico de las doctrinas. Es por ello que se volvió una representación impulsada por el sector secular desde la autoridad episcopal.

LOS MANUALES DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍA

Para el siglo XVII, en medio de los conflictos jurisdiccionales ya expresados, los religiosos seculares generaron escritos que describían las continuas reincidencias de los naturales en prácticas idolátricas, haciendo hincapié en que habían generado múltiples estrategias para ocultarse de los religiosos y mantener sus antiguas creencias.[33] Estos textos se dirigían al poder episcopal con el objetivo de hacer manifiesto el poco éxito de la labor de conversión de los mendicantes, enlistando las prácticas idolátricas, supersticiosas y erróneas que estaban presentes entre los indios de varias regiones del territorio novohispano.[34] La idolatría, el eje central de estos escritos, es considerada una

[31] *Ibid.*, p. 17.

[32] Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "La representación de la idolatría india: rituales y ofrendas en el arzobispado de México, siglo XVIII", *Fronteras de la Historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, vol. 24, núm. 1, 2019, pp. 132-161.

[33] Por ejemplo, las obras de Pedro Ponce, *Dioses y Ritos de la Gentilidad*; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentilicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*; Gonzalo de Balsalobre, *Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*; Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías, y Extirpación de ellas*; Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías*.

[34] En cierta forma, el clero regular respondió a estas críticas enarbolando un discurso de exaltación de las complejidades que implicó la conversión de los naturales, labor

clara muestra del poco éxito de la evangelización y de las dificultades que tenían los indios para la vida en policía.[35] Como demostraron Serge Gruzinski y Carmen Bernard, los manuales de extirpación contribuyeron a posicionar la idolatría india en el centro de las disquisiciones eclesiásticas durante el siglo XVII, a la par que hacen hincapié en la propagación de estas prácticas a otros sectores de la población, por lo que la idolatría debía considerarse un mal epidémico.[36]

Pedro Ponce, en su *Breve Relación,* documentó la celebración de los ritos en las festividades para los santos en la región de Toluca, e hizo énfasis en que éstas eran de índole "pagana", donde los destinatarios de las ofrendas eran tanto los santos católicos como los dioses antiguos.[37] Documentó la relación que se establecía en el imaginario de los indios entre las enfermedades y la ira de los dioses, así como el papel que desempeñaba el fuego en las ofrendas dedicadas a aplacar a las deidades. Generalmente, en los manuales de extirpación, a los

---

titánica realizada por unos cuantos religiosos ejemplares, al tiempo que realizaron un recuento de los principales acontecimientos en la historia de la provincia; véase Patricia Escandón, "La crónica provincial novohispana", en Luis Barjau y Clementina Battcock (coords.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2018 (Colección Historia. Serie Logos), pp. 207-222. Este recuento varía dependiendo de los criterios con los cuales se lleva a cabo la clasificación de las crónicas. Véase Ernest J. Burrus, "Religious Chronicles and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", en Howard F. Cline y John B. Glass, *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, Austin, University of Texas Press, 1974, pp. 138-184.

[35] Jacinto de la Serna lo manifestó así: "En los principios cuando se ganó esta tierra y antes de las congregaciones no era muy dificultoso el reparo de las idolatrías y supersticiones de los indios; porque entonces se sembraba la fe y con cual o cual enseñanza o cual castigo se reparaban los daños que podía haber para que no se derrumbase el edificio de la fe más el día de hoy cuando tanto tiempo ha pasado y cuando tanto cunden estas supersticiones, que de tantas partes de este reino hay cada día relaciones que avisan de particulares sucesos idolátricos", Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios. Para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, México, en *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, cap. XXIX, §2.

[36] Serge Gruzinski y Carmen Bernard, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992, pp. 130-140.

[37] Sarah Albiez, "Resumen en español", *Bonner Amerikanistische Studien*, t. 46, *Die* "Breve relación" *des Pedro Ponce de León. Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko*, Bonn/Aquisgrán, 2009, p. XIV.

depositarios del conocimiento sobre los rituales se les denominó hechiceros aunque, como ha argumentado David Tavárez, no existió un consenso entre los religiosos al respecto de una clara diferenciación entre hechicería y brujería, para calificar los actos rituales de los indios.[38] A la brujería se asocia un pacto con el demonio y se consideraba que los naturales recaían en estas prácticas por engaño del diablo y no de forma deliberada.[39]

Jacinto de la Serna, contemporáneo de Pedro Ponce, consideraba que el indio era proclive a volver al error, ya que la idolatría tenía "raíces profundas" en el corazón de los naturales, por lo que después de una centuria era preciso volver a cristianizarlos: "está hoy tan extendido este daño y necesita de tanto remedio y tanto trabajo como si de nuevo se hiciese su conversión y de nuevo se trabajase en ella y así es necesario con grande fervor y espíritu".[40] Es clara la crítica a la poca efectividad de la labor misionera en la evangelización de los indios y la representación del indio idólatra, anquilosado en sus antiguos ritos e incapaz de permanecer de forma voluntaria en la fe católica.[41]

[38] David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Colmich/UAM-Iztapalapa/CIESAS, 2012, p. 34.

[39] Para un debate más extenso en torno al término de brujería y hechicería entre los indios, véase Víctor Manuel Ávila Ávila, *Idolatría y hechicería en el arzobispado de México. Siglo XVI* (tesis de doctorado), México, CIESAS, 2016.

[40] Jacinto de la Serna, *Manual*…, *op. cit.*, cap. XXX, §2.

[41] A finales del siglo XVI, con la exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial quedó su cuidado bajo la competencia del Juzgado Eclesiástico Ordinario, comúnmente denominado Provisorato de Indios y Chinos. Esta instancia fue la encargada de los casos de naturales que transgredían las normas religiosas; lamentablemente, el corpus documental que se conoce hasta ahora está en su mayoría limitado a la región de Toluca y Oaxaca. Esta escasez documental brinda mayor relevancia a los manuales de extirpación de idolatrías como compendio de las prácticas transgresoras. Sin embargo, es importante considerar que las fuentes disponibles están focalizadas en ciertas regiones, lo que se traduce en una seria limitante para las regiones no consideradas en estas fuentes. Para el caso de los pueblos de la zona central, destacan los trabajos, ya anteriormente referidos, de Pedro Ponce, Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, los cuales se influenciaron entre sí, pues de la Serna refiere en su texto la obra de Pedro Ponce, de la misma forma que refiere partes del trabajo de Ruiz de Alarcón. Al respecto véase Ana Silvia Valdés Borja, "Jacinto de la Serna", en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, Méxi-

Al respecto de los autores de los manuales de extirpación, es necesario apuntar que se trató en su mayoría de jueces visitadores nombrados por la autoridad episcopal, ya que en Nueva España no existió el cargo de Juez Extirpador de Idolatrías como lo hubo para el caso del virreinato del Perú.[42] No obstante, en la práctica, algunos intentaron absorber las competencias de los inquisidores y el Provisorato para castigar la desviación en las creencias y prácticas de los naturales, como es el caso de Hernando Ruiz de Alarcón, quien fue acusado de pretender usurpar las funciones de un Inquisidor.[43]

co, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 1433-1455; Jorge Cazad Reyes Márquez, *La religión popular en el Valle de Toluca, siglos XVII al XVIII. A través del* Manual de ministros *de Jacinto de la Serna y los documentos del Juzgado Eclesiástico de Toluca* (tesis de licenciatura), México, ENAH, 2013. Para un debate en torno al paso de la jurisdicción inquisitorial a la ordinaria, véase Ana de Zaballa Beascoechea, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 17-46. Un ejemplo de los conflictos por las jurisdicciones en torno a la idolatría india, así como la paulatina definición de las facultades del poder diocesano para el castigo de los indios, se ha abordado en John Chuchiak IV, "El regreso de los autos de fe: fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579", *Península*, vol. 1, núm. 0, Mérida, 2005, pp. 29-47.

[42] Para el virreinato del Perú, Francisco de Ávila fue el primer Juez Extirpador de Idolatrías, "Ávila afirmó que los indígenas de su parroquia, pese a ser bautizados desde hace mucho tiempo, eran idolatras y rendían culto a las deidades andinas como antes de la conquista". Véase Iris Gareis, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", *Boletín de Antropología*, vol. 18, núm. 35, Medellín, 2004, p. 264; también véase Jorge Hidalgo Lehudé, "Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII", *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, núm. 42, 2011, pp. 113-152. A decir de Pierre Duviols, este cargo tendió a la institucionalización en el virreinato peruano, véase Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos de visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. En Oaxaca, el obispo Hevia y Valdés brindó ciertas facultades especiales a los ministros para perseguir la idolatría, pero sólo fueron efectivas durante su gobierno. Al respecto véase Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*; Diego de Hevia y Valdés, *Instrucción práctica*, en *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, pp. 225-260.

[43] *Proceso contra el Lic. Hernando Ruiz de Alarcón, beneficiado del pueblo de Atenanco por haber castigado a unos indios en forma que lo hace el Santo Oficio*, 1624, AGN, *Inquisición*,

vol. 304, exp. 39. Ruiz de Alarcón reprodujo a menor escala los castigos inquisitoriales, malentendiendo los alcances jurisdiccionales de la comisión arzobispal. Este caso ha sido abordado por David Tavárez, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia Mexicana*, vol. XLIX, núm. 2 (194), 1999, pp. 139-144. A decir de Gerardo Lara, los estudios en torno a los indios y la justicia eclesiástica se puede agrupar en dos grandes grupos: "los que buscan en el estudio de la institución las respuestas a un hecho histórico, podría decirse que su objeto de estudio es la idea de justicia que aplicó la Iglesia a su feligresía. El segundo encuentra en los procesos indígenas dentro de los tribunales eclesiásticos un vehículo para entender la cultura indígena frente a la imposición colonial de una religión y un sistema de gobierno". Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014 (Serie Historia Novohispana, 91), p. 58. En torno a los estudios del Provisorato, véase Dolores Calderón, "Documentos eclesiásticos y cultura india", en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-Iztapalapa/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 101-113; Irma Cruz, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, 2 vol., México, UNAM/UAM, 2000, vol. 2, pp. 219-227; John Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812* (tesis de doctorado), Nueva Orleans, The Tulane University of Louisiana, 2000; Juan Carlos García Cabrera "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 95-110; Gerardo Lara, "Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2005, pp. 13-35; Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia…?*, *op. cit.*; Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles? Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, UNAM/Colofón, 2016; Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, México, Colmex, 2016; David Tavárez, "La idolatría…, *op. cit.*, pp. 197-253. ; David Tavárez, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 75-94; Jorge Traslosheros, "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 3 (203), 2002, pp. 485-516; Juan Pedro Viquiera, "Una fuente Olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-Iztapalapa/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 81-99;

Como representación, la idolatría se encuentra continuamente en el discurso sobre el indio en diferentes momentos de la historia novohispana, pues estuvo aparejada a las diferentes coyunturas políticas en las que las prácticas supersticiosas de los pueblos de indios adquirían preponderancia para reforzar los discursos de los diferentes sectores: religiosos, funcionarios, e incluso caciques locales. Así, Jacinto de la Serna, en su *Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías…*,[44] relató múltiples creencias y prácticas que consideró muestra de las pervivencias idolátricas de los indios del Arzobispado, tal como las visualizó, interpretó y buscó enfatizarlas. Uno de los principales obstáculos, según Jacinto de la Serna, se debía a que la idolatría, "estaba tan asemillada en los corazones de los indios que comenzó otra vez a brotar o mejor decir a conocerse por todo el marquesado y donde se procuró comenzar a arrancarla y apartarla como mala semilla para que no sofocara el trigo de muchos indios e indias devotas".[45] Vemos una confluencia discursiva con la obra de Bernardino de Sahagún, para quien la devoción a María-Tonantzin en el cerro del Tepeyac sólo servía para encubrir la idolatría.[46] Para De la Serna, los naturales seguían recurriendo a las prácticas de tiempos ancestrales que mezclaban con símbolos y ritos propios de la religión católica, con la intención de "disimular" la pervivencia pagana. De la Serna afirmaba que "juntando la luz con las tinieblas, a Cristo con Belial, reverenciando a Cristo Nuestro Señor y a su santísima Madre y a los santos venerando juntamente a sus ídolos".[47]

Ana de Zaballa Beascoechea y Ronald Escobedo, "El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena", *Libro homenaje* in memoriam, *Carlos Díaz Rentería*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, pp. 273-283.

[44] Al momento se sabe de la existencia de tres manuscritos del *Manual de Ministros…*: uno en la Ciudad de México, reconocido como el que fue entregado por De la Serna al arzobispo, un segundo en Nueva York y un tercero en Madrid. La primera edición del documento se realizó en 1892. Ana Silvia Valdés Borja, *Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra*, tesis de licenciatura, UNAM, 2006, p. 1.

[45] Jacinto de la Serna, *Manual…*, *op. cit.*, cap. II, §3.

[46] Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay Kintana (ed.), México, Porrúa, 1975.

[47] Jacinto de la Serna, *Manual…*, *op. cit.*, cap. II, §3.

Esta "mezcla" entre sagrado y profano fue continuamente descalificada por los religiosos e identificada como idolatría; así, se englobaron bajo esta categoría prácticas medicinales, de adivinación, rituales propiciatorios, de iniciación, etc. Lo que el discurso ilustrado calificó como superstición en la segunda mitad del siglo XVIII, fue recabado de forma pormenorizada en los manuales de extirpación que incluyeron todas las desviaciones encontradas por los pueblos para dar respuesta a sus necesidades inmediatas, tanto en el plano sagrado como en la vida cotidiana.[48] Al ser prácticas recurrentes se convertían en referentes de relación con lo sagrado para otros estamentos del virreinato, así, una de las principales preocupaciones del clero fue el "contagio" de las idolatrías entre españoles y castas. Hernando Ruiz, en su *Tratado de Idolatrías*, lo expresó así: "Si el adivino acierta una vez, lo que muchas veces sucede a cualquiera que tiene buen discurso, queda con esto tan opinado, que no sólo indios, sino españoles también acuden, como averigüé en el pueblo de Yautepec del Marquesado."[49] Al igual que con rituales de adivinación, los españoles también aparecen en los tratados de extirpación como asiduos a los rituales propiciatorios y de temporal, cuya participación fue observada continuamente por los religiosos y exaltada como clara muestra del "contagio" de los errores de los indios. Así, de acuerdo con Hernando Ruiz, "este género de idolatría he averiguado ser tan general, que tengo por cierto que ninguna generación de indios se escapa de él, en especial en los pueblos que están tan remotos y apartados de los ministros de doctrina y justicia."[50] Tanto el *Tratado* de Hernando Ruiz como el *Manual* de Jacinto de la Serna hacen énfasis en la importancia de la congregación para la vigilancia de las prácticas de los indios, por lo que los pueblos dispersos o cerca-

[48] José Luis González Martínez ejemplificó que estos rituales estuvieron tan extendidos que establecieron una relación inclusiva también entre la población española. José Luis González Martínez, "Sincretismo e identidades emergentes. El *Manual* de Jacinto de la Serna (1630)", *Dimensión Antropológica*, vol. 38, 2006, pp. 87-113.

[49] Hernando Ruiz de Alarcón y Mendoza, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, 2a. ed., comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1892, p. 100.

[50] *Ibid.*, p. 25.

nos a las zonas montañosas de difícil acceso eran propicios para la proliferación de prácticas idolátricas. Sin embargo, siendo la idolatría una representación propia del discurso eclesiástico, ¿qué tan difundidas estaban en el imaginario de los pueblos? Para acercarnos a ella utilizaremos a manera de ejemplo una denuncia por idolatría en una región otomí, sobre la que no se conservan denuncias en el Provisorato ni fue documentada en los tratados de idolatrías: Ixmiquilpan, cabecera administrativa y de doctrina ubicada en el sector oeste del actual estado de Hidalgo.[51]

RITUAL, OFRENDA E IDOLATRÍA EN IXMIQUILPAN

Poco se sabe de la dinámica religiosa y festiva de esta jurisdicción durante el siglo XVII. Tanto la evangelización como la administración de la doctrina estuvieron a cargo de los religiosos de la orden de N. P. San Agustín. La denuncia fue presentada en 1676 por don Bonifacio Martín de la Corona, cacique y gobernador de Ixmiquilpan, ante el alcalde mayor don Prudencio Fernández de Arellano. El gobernador afirmó que, en el rancho de Gabriel, indio sacristán del convento, se hallaban "unos indios e indias idolatrando y haciendo hechicerías".[52] Al considerar que los hechos referidos por don Bonifacio eran de gran gravedad, el teniente del alcalde mayor, el gobernador y oficiales de república acudieron a la casa del sacristán. Es importante resaltar que la investigación fue realizada por la autoridad política; en la documentación no consta comunicación de estos acontecimientos al juez

[51] Esta denuncia se encuentra en el fondo documental de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; fue presentada ante autoridades civiles, por lo que se encuentra entre documentación de la alcaldía mayor.

[52] *Causa contra indígenas idólatras*, 1672, BNAH, AHM, *Hidalgo*, rollo 23, exp. 11, fs. 1. Esta denuncia no ha sido trabajada hasta el momento por estudiosos de las transgresiones de los indios hacia la fe católica, por lo que no se encuentra en el pormenorizado recuento que realiza Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia…?*, *op. cit.* Un primer acercamiento al análisis del ritual y los símbolos contenidos en las ofrendas descritas en este caso fue presentado en Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "La representación…", *op. cit.*

eclesiástico, ya que fue la alcaldía la que desarrolló las diligencias, ordenó la detención y dictó la sentencia de los acusados.

De acuerdo con la narración, cuando la comitiva de autoridades llegó a la casa del sacristán encontraron a diez naturales identificados como Nicolás de la Cruz, Juan Martín, Juana María, Martín Juan, Magdalena Xicani (esposa de Diego Martín), Ana María (viuda), Mónica (indiezuela), Agustina, Pedro Martín, Diego y otra india que no fue identificada, bebiendo pulque y realizando una ofrenda. Al percatarse de la llegada de las autoridades, Diego, en compañía de una india de edad avanzada, logró escapar. Los demás fueron apresados por considerar la escena una clara muestra de idolatría.

La ofrenda contenía comida como pan, tortitas de carne y chocolate, objetos de culto: un cristo de plomo, una vara decorada con tochomitl de colores, muñecos de papel dentro de una caja elaborada con yerbas y palitos, objetos diversos como jícaras, una guitarra, palmas, hojas de maíz, una olla con romero y tres braceros; también había una paloma de color con las patas amarradas con tochomitl colorado y blanco.[53] Como es posible observar, se trata de una clara muestra de la interacción de objetos de culto con elementos considerados profanos, tal como lo denunciaron los extirpadores, lo que muestra que el sistema de creencias de los indios novohispanos se basaba en la lógica articuladora de lo funcional que no reparaba en integrar elementos de sistemas religiosos opuestos, ante la mirada reprobadora de los religiosos.

En las primeras declaraciones se califica esta ofrenda como parte de un ritual de sanación, como lo expresó Juana María, india viuda de alrededor de 40 años; ella afirmó que la intención era sanar a su sobrino Pedro Martín, que estaba enfermo. Para lo cual habían recurrido a Juan Martín, *ticitl* para que llevara a cabo la ofrenda. Declaró que la

> muñeca hecha de papel y tochomite significa la Señora de la Tierra para que diese salud al enfermo y que las tortillas y carne eran para la señora de la tierra, y que la paloma significaba para limpiar el mal al enfermo y luego secarla, y que la vara de quiote significaba el báculo que ha de llevar el en-

[53] *Causa contra indígenas idólatras*, 1672, BNAH, AHM, *Hidalgo*, rollo 23, exp. 11, fs. 1-1v.

> fermo y que la olla con agua la había puesto para hacer atole, y que el romero que tenía dentro no sabe quién lo había echado, quizás el diablo lo echó, y que las muñequitas que estaban en la cuna significaban las compañeras de la Señora de la Tierra.[54]

La ceremonia también tendría la función de convertir a Pedro Martín en *ticitl*, como lo declaró posteriormente Mónica, nieta de Juana María, de alrededor de 14 años. Mónica señaló que, en la casa de Gabriel, encontró todo dispuesto por Juan Martín, el curandero, para sanar a Pedro y, así mismo, afirmó que el quiote era para que tomara el oficio de *ticitl* (*ídem*).

Por lo tanto, era un ritual con doble intención: de sanación e iniciación. La paloma debía recoger la enfermedad que padecía Pedro Martín, después de lo cual sería iniciado como *ticitl*. Para ello se preparó el quiote (tallo comestible de la flor del maguey) con tochomites de colores, símbolo de que adquiría el estatus de aprendiz.

Este tipo de rituales se celebraban sin intenciones subversivas con la autoridad eclesiástica. Para los naturales no significaban un rompimiento, sino una continuidad. Así lo demuestra la participación del sacristán del convento en esta ceremonia, claro referente de la convivencia de ambas prácticas en la cotidianidad de la población. Por lo tanto, para legitimar la ceremonia se recurría al crucifijo que coexistía con las representaciones hechas de la Señora de la Tierra, elaboradas en papel.

Los hechos fueron sancionados por la autoridad como idolatría, así el alcalde mayor ordenó que a los varones:

> convictos y confesos en la idolatría [...] mando que para que sirva de escarmiento y a los demás de ejemplo sean sacados de la cárcel en que están desnudos de la cintura arriba con una soga a la garganta en forma de justicia y en bestias de albarda y llevados por las calles acostumbradas, se le dé a cada uno cincuenta azotes y se declare el delito que cometieron con voz de pre-

[54] *Ibid*., exp. 11.

> gonero y este ante sí ejecute hoy lunes día de feria en este pueblo, para que cesen semejantes supersticiones y abusos.[55]

El escarnio público y la pena corporal se llevaron a cabo el lunes a las 11 de la mañana en la plaza del pueblo, "habiendo mucho concurso de gente",[56] por la justicia local, sin la presencia manifiesta de los eclesiásticos. Al término de la diligencia, el alcalde mayor declaró que:

> por las supersticiones, ritos y ceremonias que iban introduciendo en perjuicio de Dios Nuestro Señor [...] los debo condenar y condeno a dos años de destierro precisos de este pueblo y su jurisdicción y a todos en seis pesos de oro común, y se les notifique de aquí adelante no usen de semejantes ceremonias so pena de doscientos azotes y cuatro años de servicio en un obraje o panadería.[57]

La pena pecuniaria fue pagada el 25 de febrero de 1776 y quedó asentada en el libro de penas de cámara, por lo que fueron liberados de la prisión, para cumplir su destierro. Es claro, tal como se asentó desde los concilios provinciales, que las penas para las transgresiones indias en materia de fe eran más laxas, pues buscaban ante todo el escarmiento y la erradicación de la práctica. Este caso es muy valioso como ventana a las prácticas y creencias religiosas de los naturales de esta región durante el siglo XVII, muestra puentes de correspondencia y la vigencia de nociones rituales que se pretendían erradicadas. Al mismo tiempo nos mueve a reflexionar en torno a los intereses políticos que motivaron al gobernador a interponer la denuncia. Destaca la participación de la autoridad local en las diligencias y el hecho de que fuera don Bonifacio de la Corona el denunciante, pues provenía de una de las familias más prominentes en la región, que ocupó puestos del cabildo tanto en Ixmiquilpan, como en otros pueblos de la jurisdicción hasta finales del siglo XVIII.[58]

[55] *Causa contra indígenas idólatras*, 1672, BNAH, AHM, *Hidalgo*, rollo 23, exp. 11, fs. 4.
[56] *Idem*.
[57] *Ibid*., *fs*. 8-8v.
[58] Juan de la Corona fue gobernador en 1717 y Nicolás y Lorenzo de la Corona, alcaldes. Ignacio de la Corona fue gobernador en 1719, durante este periodo Isidro Vázquez

CONSIDERACIONES FINALES

Como pudo observarse en el discurso contenido en los concilios provinciales, en las descripciones hechas tanto por los autores de los tratados de extirpación de idolatrías, como en la denuncia presentada ante la alcaldía mayor de Ixmiquilpan, es claro que existió una cierta homogeneidad en el discurso contra la idolatría. Iniciado por los eclesiásticos y extendido como parte del imaginario compartido entre la población novohispana, principalmente española o perteneciente a los estratos acomodados: hacendados, funcionarios y oficiales de república. El indio idólatra aglutinó diversas aristas del indio bárbaro, incivilizado e ignorante que se resistía a vivir en policía y se hacía aún más peligroso como difusor de sus prácticas contrarias a la fe católica.

Es por ello que se consideraba de vital importancia ubicar al especialista ritual: hechicero, curandero, granicero, etc., y erradicarlo de la localidad, pues eran individuos que sintetizaban el saber ancestral, manejaban los espacios rituales y lograban establecer el diálogo con los elementos propios de la religión católica. Los especialistas pasaron de una posición de marginalidad manifiesta en el discurso a inicios del siglo XVII, a ocupar los cargos activos dentro de la Iglesia novohispana (sacristanes, fiscales, mayordomos), condición que la comunidad compartía y socializaba.

La representación del indio idólatra se afianzó a través de los concilios provinciales y se arraigó en el discurso presente en los manuales de extirpación de idolatrías; ambos documentos, con intenciones políticas, expusieron a la idolatría como el mal a perseguir entre los naturales y como la prueba más clara de los resultados poco favorecedores de la evangelización emprendida por los regulares. En un clima de tensión política, esta representación fue un argumento de descalificación utilizado por el clero secular y respaldado desde el poder

---

se desempeñó como fiscal, siendo gobernador en 1723. Para 1727, Ignacio de la Corona fue nuevamente gobernador, en tanto que Joseph de la Corona ostentó este cargo en 1768. Para 1772, Joseph Vargas estuvo al frente del cabildo, repitiendo en los años de 1772 y 1783. AGN, *Indios* y *Criminal*; AHPJEH, *Virreinal*, Sección Gobierno, Serie República de Indios.

episcopal, que destacaba el error fincado en la esencia misma de la Iglesia novohispana: la conversión de los indios.

ABREVIATURAS

AGN: Archivo General de la Nación.
AHM: Archivo Histórico en Micropelícula.
AHPJEH: Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo.
BNAH: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

ARCHIVO

AGN, *Criminal*.
AGN, *Indios*.
AGN, *Inquisición*, vol. 304, exp. 39, *Proceso contra el Lic. Hernando Ruiz de Alarcón, beneficiado del pueblo de Atenanco por haber castigado a unos indios en forma que lo hace el Santo Oficio*, 1624.
AHPJEH, *Virreinal*, Sección Gobierno, Serie República de Indios.
BNAH, AHM, *Hidalgo*, rollo 23, exp. 11, *Causa contra indígenas idólatras*, 1672.

BIBLIOGRAFÍA

Albiez, Sarah, "Resumen en español", *Bonner Amerikanistische Studien*, t. 46, *Die* "Breve relación" *des Pedro Ponce de León. Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko*, Bonn, Aquisgrán, 2009, pp. V-XXV.
Ávila Ávila, Víctor Manuel, *Idolatría y hechicería en el arzobispado de México. Siglo XVI*, tesis de doctorado, México, CIESAS, 2016.
Battcock, Clementina y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2017 (Colección Historia. Serie Memorias).

Burrus, Ernest J., "Religious Chronicles and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", en Howard F. Cline y John B. Glass, *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, Austin, University of Texas Press, 1974, pp. 138-184.

Calderón Aramoni, Dolores, "Documentos eclesiásticos y cultura india", en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-Iztapalapa/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 101-113.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca (1531-1585)*, México, Colmich/El Colegio de San Luis, 2000, pp. 79-137.

Chuchiak IV, John, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812* tesis de doctorado, Nueva Orleans, The Tulane University of Louisiana, 2000.

Cunill, Caroline, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", *Cuadernos Intercambio*, vol. 8, núm. 9, San José, 2011, pp. 229-248.

Duviols, Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos de visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Escandón, Patricia, "La crónica provincial novohispana", en Luis Barjau y Clementina Battcock (coords.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2018 (Colección Historia. Serie Logos), pp. 207-222.

García Cabrera, Juan Carlos, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 95-110.

González García, Manuel, "La «Carta al emperador» de fray Toribio de Benavente Motolinía", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 15, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pp. 95-109.

Cruz Soto, Irma Guadalupe, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (ed.), *Inquisición novohispana*, 2 vol., México, UNAM/UAM, 2000, vol. 2, pp. 219-227.

Hidalgo Lehudé, Jorge, "Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII", *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, núm. 42, San Pedro de Atacama, 2011, pp. 113-152.

Lara Cisneros, Gerardo, "Los concilios provinciales y la religión de los indios", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), pp. 203-222.

——, "Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII", en Ana de Zaballa Beascoechea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2005, pp. 13-35.

——, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014 (Serie Historia Novohispana, 91).

—— (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, UNAM/Colofón, 2016.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "El tercer concilio provincial mexicano (1585)", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), pp. 41-70.

Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco

Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Serie Historia Novohispana, 75), pp. 17-40.

Piazza, Rosalba, *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, 2016.

Reyes Márquez, Jorge Cazad, *La religión popular en el Valle de Toluca, siglos XVII al XVIII. A través del Manual de ministros de Jacinto de la Serna y los documentos del Juzgado Eclesiástico de Toluca*, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2013.

Rubial, Antonio, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (Serie Historia Novohispana, 75), 2005, pp. 315-336.

Serge Gruzinski y Carmen Bernard, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.

Serna, Mercedes, "Fray Toribio de Motolinía y la política colonial española: los tributos y las leyes nuevas", en Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna (ed.), *Hombres de a pie y de a caballo (Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, Nueva York, Instituto de Estudios Auriseculares/Institute of Golden Age Studies, 2013 (Batihoja), pp. 213-230.

Tavárez Bermúdez, David, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 75-94.

Tavárez Bermúdez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial,* Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Colmich/UAM-I/CIESAS, 2012.

Valdés Borja, Ana Silvia, *Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra*, tesis de licenciatura, UNAM, 2006.

Valdés Borja, Ana Silvia, "Jacinto de la Serna", en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coord.), *Historiografía mexicana*, vol. II, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 1433-1455.

Viquiera, Juan Pedro, "Una fuente Olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-I/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 81-99.

Zaballa Beascoechea, Ana de, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Jorge Eugenio Traslosheros Hernández y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 17-46.

Zaballa Beascoechea, Ana de, y Ronald Escobedo, "El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena", *Libro homenaje* in memoriam*, Carlos Díaz Rentería*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, pp. 273-283.

Zahino Peñafort, Luisa, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa/UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, 1999.

HEMEROGRAFÍA

Aguirre Salvador, Rodolfo, "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la historia*, vol. 19, núm. 2, Bogotá, 2014, pp. 122-146.

Andrés Santos, Francisco Javier, "Especialidades testamentarias de los indios", *Revista de Estudios Histórico Jurídicos*, núm. XXI, Valparaíso, 1999, pp. 105-109.

Balsalobre, Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*/Diego de Hevia y Valdés, *Instrucción práctica*, en *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, pp. 225-260.

Bellini, Giuseppe, "Motolinía y Las Casas frente al hombre de América", *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, t. L, núm. 1-3, 1995, 554-571.

Carrillo Cázares, Alberto, "Parecer de algunos teólogos de México sobre la justicia de la guerra contra los indios chichimecas", *Relaciones*, núm. 70, 1997, pp. 208-214.

Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585, estudios, textos y anexos de Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* [edición digital], UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004 (Serie Instrumentos de Consulta, 4).

Chuchiak IV, John, "El regreso de los autos de fe: fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579", *Península*, vol. 1, núm. 0, Mérida, 2005, pp. 29-47.

Gareis, Iris, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)", *Boletín de Antropología*, vol. 18, núm. 35, Medellín, 2004, pp. 262-282.

González Martínez, José Luis, "Sincretismo e identidades emergentes. El *Manual* de Jacinto de la Serna (1630)", *Dimensión Antropológica*, vol. 38, México, 2006, pp. 87-113.

González Torres y Jorge Cazad Reyes Márquez, "Juan de Palafox y su obra *Virtudes del indio*: discurso y representación en torno a los naturales novohispanos", *Pensamiento Novohispano*, núm. 16, Toluca, 2015, pp. 137-150.

González Torres, Annia y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "La representación de la idolatría india: rituales y ofrendas en el arzobispado de México, siglo XVIII", *Fronteras de la Historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, vol. 24, núm. 1, Bogotá, 2019, pp. 132-161.

González Torres, Annia y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez, "Idólatra

o cristiano. La representación del indio en la obra de Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza", *Revista de El Colegio de San Luis, 10*(21), 2020, pp. 1-32.

Guerrero Galván, Luis René, "Entre el orden legítimo y los conflictos de autoridad. Esbozo de la concepción de autoridad de fray Toribio de Benavente, Motolinía, en su carta al emperador", *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2a. época, vol. XXX, julio-diciembre, 2014, pp. 89-105.

Luque Alcaide, Elisa, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771), *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 1 (217), México, 2005, pp. 5-66.

Murillo Gallegos, Verónica, "Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista", *Tópicos. Revista de Filosofía, Facultad de Filosofía*, México, Universidad Panamericana, núm. 45, 2013, pp. 163-195.

Panero García, María Pilar, "Bases para el estudio de la obra de fray Toribio Motolinía", Archivo Ibero-Americano. *Revista Franciscana de Estudios Históricos*, Conferencia Hispano-Portuguesa de Ministros Provinciales OFM, vol. 75, núm. 281, 2015, pp. 389-415.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, 4 t. Madrid, Ivlián de Paredes, 1681.

Ruiz de Alarcón y Mendoza, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, 2a. ed., comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1892.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay Kintana (ed.), México, Porrúa, 1975.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios. Para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900.

Suárez Romero, Miguel Ángel, "La situación jurídica del indio durante la conquista española en América", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, vol. 54, núm. 242., México, 2004, pp. 229-260.

Tavárez Bermúdez, David, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades

nahuas y zapotecas, 1613-1654”, *Historia Mexicana*, vol. XLIX, núm. 2 (194), México, 1999, pp. 139-144.

Traslosheros, Jorge Eugenio, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630”, *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 3 (203), 2002, pp. 485-516.

Zahino Peñafort, Luisa, “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XII, núm. 45, Zamora, 1991, pp. 5- 31.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

“Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los indios”, en Joaquín García Icazbalceta (comp.), *Colecciósn de documentos para la historia de México*, [versión actualizada de la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives]. Disponible en <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000000.htm#66>.

El libro en los concilios

Los inicios del control eclesiástico del impreso (siglo xvi)

José Abel Ramos Soriano[1]

INTRODUCCIÓN

Durante el periodo virreinal novohispano, pero sobre todo a partir de mediados del siglo xviii y hasta el fin de la colonia, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México prohibió la lectura y posesión de cerca de 2 000 libros. Aparte de una pena económica, los infractores eran amenazados con la excomunión mayor, el máximo castigo que impone la Iglesia católica. Y con las mismas penas, conminó a todos los habitantes de Nueva España y los territorios bajo su jurisdicción, a denunciar cualquier noticia sobre alguna de esas publicaciones u otra que pudiera considerarse sospechosa.[2]

¿Por qué esa actitud tan severa del tribunal? ¿Con base en qué vetó esos libros? ¿De qué tipo de textos se trataba? ¿Cuál era su relación con el matrimonio y la familia, como se titula este texto?

La historia se remonta principalmente al siglo xvi, en Roma, con el Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563), y en México, con sus tres concilios provinciales (1555, 1565 y 1585). Estos últimos, encar-

[1] Profesor-investigador de la Dirección de Estudios Históricos, inah.

[2] *Cfr.* José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel, Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, inah/fce, 2013, 1a. reimpr., pp. 123-143.

gados de aplicar los decretos del tridentino en Nueva España y de la organización de la recién creada Iglesia en estas tierras. En los cuatro hubo disposiciones relacionadas con escritos. Fue la época también en que la producción y circulación de impresos iniciaba su expansión por el mundo. A pesar de que se habían inventado en Alemania alrededor de un siglo antes de la celebración de las reuniones mencionadas, estos no se consolidaron, sino hasta fines del siglo XVIII. Pero ante la fuerza que el libro iba adquiriendo desde el principio como transmisor de ideas, las autoridades españolas, al igual que otras de diferentes lugares, principalmente las eclesiásticas, establecieron lineamientos para tratar de controlarlo. En consecuencia, los principios generales fueron instaurados particularmente en los decretos conciliares del siglo XVI, el de Trento para la Iglesia universal y los tres mexicanos para Nueva España.

¿Qué peculiaridades hubo entre el Concilio de Trento y los sínodos mexicanos? ¿Qué tipo de medidas se dictaron en torno a libros y ante qué respondían?

Pero primero, veamos cuestiones generales concernientes a los personajes principales de esta historia, los concilios y los libros y, después, la relación entre ambos.

EL CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO

Todos los concilios ecuménicos han sido importantes. Constituyen reuniones de la jerarquía eclesiástica con carácter general para discutir cuestiones de la fe, la doctrina, la disciplina eclesiástica y otros temas que han ocupado la atención de la Iglesia en diferentes épocas, como el de la herejía.

En cuanto al de Trento, abordó el mayor número de verdades católicas sobre misterios de la mayor importancia, como el libre albedrío, la gracia y los sacramentos. Por otro lado, a diferencia de los que le precedieron, salvo el quinto, que tuvo lugar en el palacio de Letrán en 1515, enfrentó la difusión de la herejía por medio de la letra impresa y tuvo vigencia durante la mayor parte del periodo virreinal, hasta 1870, cuando se efectuó el primer Vaticano. Asimismo, en nú-

meros, muestra dos aspectos interesantes: su duración en años y la separación entre su celebración y la del siguiente.[3]

El Concilio de Trento ha sido el más largo de todos, ya que, por diferentes motivos, abarcó 18 años, entre 1545 y 1563.[4] El concilio que hasta entonces había durado más tiempo, fue el celebrado en Basilea, Ferrara y Florencia y trató sobre la unificación con la Iglesia griega; duró catorce años (1431-1445). Después, el Vaticano II abarcó tres años (1962-1965). Los demás, se reunieron sólo durante meses, aunque algunos entre un año y otro.

Respecto a la separación entre un concilio y otro, del anterior a Trento, el quinto de Letrán de 1512, en el cual se había establecido ya la obligación de que toda obra impresa fuera autorizada por la Iglesia, habían pasado 33 años. En cambio, transcurrieron 307 para la reunión siguiente, la del primer Concilio Vaticano, el cual trató sobre la infalibilidad del papa.

La mayor distancia entre concilios había sido de 254 años, entre el cuarto de Constantinopla (869), último de Oriente, y el primero de Letrán (1123), en el que uno de los puntos importantes fue el de la recuperación de Tierra Santa. La tercera diferencia mayor fue de 103 años entre el Concilio de Vienne, Francia (1311-1312), sobre la cuestión de la orden de los Caballeros templarios (1119-1312), y el de Constanza (1414). Este último dio fin al Cisma de Occidente (1378-1414), el cual había enfrentado a Francia y Roma con motivo de disputarse la autoridad pontificia. En fin, la cuarta diferencia más larga, de 92 años, entre 1870 y 1962, fue la que medió entre los dos concilios celebrados en el Vaticano, uno en 1870 y el otro en 1962. La diferencia entre las celebraciones del resto de los concilios varió entre dos y 82 años.

Volveré al Concilio de Trento, pero antes, algunas palabras sobre el otro personaje de esta historia.

[3] Véase el anexo en este trabajo.

[4] Fue publicado en 1564 por la imprenta de Aldo Manuzio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala, Agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, 3a. ed., 1787, Madrid, Imprenta Real, p. VI.

EL LIBRO

En cuanto a publicaciones, el asunto parte en este estudio de los que versan sobre matrimonio, familia y la sexualidad. De acuerdo con los principios de la Iglesia, los comportamientos sexuales debían ejercerse sólo en el matrimonio y con el único fin de procrear, sin goce. Por ello, los textos vetados sobre dichos temas figuraron entre los más numerosos de los perseguidos por la inquisición de México, como se mencionó, sobre todo entre mediados del siglo XVIII y principios del XIX. A juicio de los inquisidores, tales escritos alentaban conductas contrarias al sacramento del matrimonio, origen de la familia que constituía el núcleo de la sociedad, y eran contrarios a la moral cristiana o, de menos, despertaban la imaginación en direcciones distintas u opuestas a las permitidas. Por lo tanto, fueron calificados como "obscenos", "lascivos", "torpes", "contrarios a la moral y las buenas costumbres", o de que "alentaban las bajas pasiones de los hombres", etc. Ensalzaban el placer terrenal y el goce de los sentidos. Por si fuera poco, como otros tantos que fueron perseguidos, atacaban aspectos de la fe y la doctrina, pues contenían proposiciones "heréticas", "blasfemas", "contra Dios", o "la divinidad de Jesucristo"; así como contra las instituciones y sus ministros, al criticar el estado religioso, a la Iglesia, al Papa, al Tribunal del Santo Oficio, al estado clerical, etc. También trataban de manera no adecuada de política y filosofía, ya que eran "sediciosos", "revolucionarios", contrarios al Estado, alentadores del tiranicidio, o estaban en favor de Voltaire, Rousseau, Spinoza, etcétera.[5]

BASES DE LA CENSURA INQUISITORIAL

Calificativos como los mencionados, fueron asentados por el Tribunal de la Inquisición de México en los edictos que promulgó periódica-

[5] José Abel Ramos Soriano, "Criterios inquisitoriales en la prohibición de literatura relacionada con la comunidad doméstica en la Nueva España", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar,* México, INAH/Joaquín Mortiz, 1988, pp. 353-376.

mente desde 1571, fecha de su establecimiento, hasta su supresión en este virreinato en 1820. El tribunal novohispano se basaba en disposiciones en torno a la censura que se habían iniciado desde tiempo atrás, como veremos a continuación. Sus fuentes principales eran los *Índices de libros prohibidos* y los edictos que publicaba el Tribunal de la Suprema y General Inquisición en Madrid, del cual dependían el tribunal novohispano, los concilios mencionados y las denuncias de los fieles.

Los *Índices* y edictos reflejaban los intereses de la Corona española y de la Iglesia; los concilios mostraban particularmente los objetivos de la Iglesia, en tanto que las denuncias alertaban a los inquisidores sobre la circulación efectiva de escritos condenados o sospechosos en el virreinato. En este último caso se trataba de obras tanto locales como extranjeras.

Los *Índices* y edictos comenzaron a publicarse, como la celebración de los concilios que nos ocupan, también en el siglo XVI, pero, como sabemos, el Concilio de Trento estableció dogmas y principios esenciales de la doctrina cristiana. Muchos de ellos venían de disposiciones emitidas con anterioridad, pero, a menudo, de manera imprecisa o que no se cumplían cabalmente. Entre ellas, las relacionadas con libros. Los sínodos mexicanos, por su parte, encargados de que se aplicaran aquí los mandatos tridentinos, emitieron asimismo disposiciones relacionadas con libros en general, pero también con aquellos que se producían y circulaban en Nueva España. Incluso es el caso del celebrado en 1771, el cual, aunque no fue ratificado por el rey ni por el papa, contenía el mismo tipo de disposiciones relacionadas con escritos.

El objetivo de las autoridades era, fundamentalmente, controlar la producción y circulación de escritos.

EL CONCILIO DE TRENTO ANTE LOS IMPRESOS

Posiblemente, sin ser consciente de la multiplicación cada vez más rápida de la producción tipográfica y, con ello, de la difusión de ideas ortodoxas y heterodoxas, así como con la idea de poder controlar la producción y circulación de publicaciones, la Iglesia actuó en dos

sentidos. Por una parte, persiguió las obras que consideró nocivas y cuidó las de todo tipo y, por otra, reguló la producción de obras favorables a la propagación de la doctrina cristiana.

Desde una de sus primeras sesiones, la cuarta, celebrada el 8 de abril de 1546, el concilio se ocupó del tema de los libros. Comenzó con disposiciones sobre la Biblia y textos de religión. Disposiciones que concernían lo mismo a autores que a impresores, poseedores, lectores y transmisores de las obras.[6]

Respecto a la Sagrada Escritura, decretó incluir en el índice de libros canónicos, los contenidos en la *Vulgata*, la versión latina realizada principalmente por san Jerónimo entre fines del siglo IV y principios del siguiente, por su largo uso de siglos por parte de la Iglesia. Determinó que ésta sería la válida para cualquier interpretación. Quienes la despreciaran serían acreedores a la excomunión, según lo había dispuesto el previo Concilio de Letrán de 1512. Lo mismo para quien imprimiera "[…] sin licencia de los superiores eclesiásticos la Sagrada escritura, notas sobre ella, y exposiciones indiferentemente de cualquiera autor, omitiendo muchas veces el lugar de la impresión, muchas fingiéndolo […]".[7]

Asimismo, quienes hicieran usos profanos de las sentencias bíblicas, como bufonadas, fábulas, vanidades, adulaciones, murmuraciones, supersticiones, impíos y diabólicos encantos, adivinaciones, suertes y libelos infamatorios, serían sujetos a penas según el juicio de los obispos. Su enseñanza era obligatoria por parte de lectores de Sagrada teología o por sustitutos elegidos por los obispos o arzobispos, y era imprescindible en monasterios, conventos y estudios públicos.

De otras obras de carácter religioso en general, el concilio mandó

> […] que a nadie sea lícito imprimir, ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina, y aprueba el Ordinario […] Si los autores fueran Regulares, deberán además de examen y aprobación mencionada, obtener licencia de sus superiores […]

[6] *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento…*, *op. cit.*, pp. 34-40.
[7] *Ibid.*, p. 38.

> Los que los comunican o los publican manuscritos, sin que antes sean examinados y aprobados, quedan sujetos a las mismas penas que los impresores. Y los que los tuvieren o leyeren, sean tenidos por autores, si no declaran los que hayan sido.[8]

Más adelante, en la decimoctava sesión, que tuvo lugar el 26 de febrero de 1562, el concilio se ocupó de obras perniciosas porque:

> […] habiendo reconocido ante todas cosas, que se ha aumentado excesivamente en estos tiempos el número de libros sospechosos y perniciosos, en que se contiene y propaga por todas partes la mala doctrina; lo que ha dado motivo a que se hayan publicado con religioso zelo muchas censuras en varias provincias, y en especial en Roma, sin que, no obstante, haya servido de provecho alguno medicina tan saludable a tan grande y perniciosa enfermedad; ha tenido por conveniente, que destinados varios Prelados para este examen, considerasen con el mayor cuidado qué medios se deban poner en execución respecto de dichos libros, y censuras; e igualmente que diesen cuenta desto a su tiempo al mismo santo concilio, para que éste pueda con más facilidad separar las varias y peregrinas doctrinas […][9]

Finalmente, en la vigesimoquinta y última sesión, la última realizada durante los días 3 y 4 de diciembre de 1563 y la más nutrida de todas en número de decretos, se comisionó a ciertos padres para que

> […] examinasen lo que se debía hacer sobre varias censuras, y libros o sospechosos o perniciosos, y diesen cuenta al mismo Santo Concilio. Y oyendo ahora que los mismos Padres han dado la última mano á esta obra, sin que el Santo Concilio pueda interponer su juicio con distinción y oportunidad, por la variedad y muchedumbre de los libros; manda que se presente al santísimo Pontifice Romano quanto dichos Padres han trabajado, para que se determine y divulgue por su dictamen y autoridad. Y lo mismo

[8] *Ibid.*, pp. 38-39.
[9] *Id.*

manda hagan respecto del Catecismo los Padres a quienes estaba encomendado, así como respecto del Misal y Breviario.[10]

En consecuencia, al año siguiente, por petición y por disposición del papa Pío IV, se publicó en Venecia, en la célebre imprenta fundada por Aldo Manuzio, el *Index librorum prohibitorum*,[11] para dar a conocer a los fieles de toda la cristiandad las publicaciones vetadas por la Iglesia. Este *Índice* confirmó el decreto de censura previa establecida por León X por acuerdo del Concilio de Letrán de 1512, de no imprimir ninguna obra sin previa autorización del obispo. Su aplicación tenía por objeto impedir la difusión de la Reforma protestante a través de los libros. Asimismo, la disposición de Trento tenía como antecedentes el *Índice* del mismo Paulo IV, de 1559, de la Inquisición romana. Con anterioridad, en 1524, Carlos V había prohibido la difusión de los libros de Lutero, y otros lugares habían publicado índices o listas de escritos vetados, como Inglaterra en 1529, París en 1542, Lovaina en 1546 y España en 1551.

Pero la lucha contra los libros perniciosos se encontraba en sus inicios y se avizoraba con más fuerza en el futuro por causa del constante incremento de publicaciones de todo tipo y en cada vez más lugares. En consecuencia, en 1571, después de concluido el concilio tridentino, Pío V constituyó la Congregación del Índice. El objetivo era actualizar continuamente el catálogo de 1564. No está por demás recordar que dicha congregación estuvo vigente hasta 1917, año en que fue suprimida por Benedicto XV. En tanto que el *Index*, después de numerosas reediciones, fue suprimido en 1948 y salió de circulación en 1966.

En la vigesimoquinta sesión se mandó también revisar tres instrumentos esenciales para el adoctrinamiento y las ceremonias religiosas: el catecismo, el misal y el breviario.[12] El primero contiene el compendio

[10] *Ibid.*, pp. 422-423.

[11] *Index Librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres tridentina Sinodo delectos, auctoritate Sanctis D. N. Pij Pont. Max. Comprobatus*, Venetiis, Paolo Manuzio, 1564, disponible en es.wikipedia.org/wiki/Index_librorum_prohibitorum (consultado el 24 de marzo de 2020).

[12] *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento…*, *op. cit.*, p. 423.

de la palabra de Dios; el segundo, las oraciones, cantos y ceremonias para cada uno de los días del año, para el uso de los sacerdotes en la celebración de la misa, y el tercero, todos los rezos del año. Los tres existían desde épocas anteriores, pero en diferentes versiones, por lo que era necesario darles homogeneidad, respetando las tradiciones de culto de las órdenes y de varias particulares, como la mozárabe, la galicana, la ambrosiana y las orientales, lo cual el papa Pío V llevó a cabo poco después.

Del catecismo existían versiones, católicas y protestantes, por lo que varios teólogos, entre autores y revisores, se abocaron a cumplir con la tarea. El encargo fue publicado al año siguiente de terminado el sínodo por Paulo Manuzio, en Roma. Su título en latín fue *Catechismus Ex decreto sacrosanti Concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu, editus Romae 1566 (in folio).* Es conocido como *Catecismo de Trento o tridentino,* por haber sido ordenado por esa asamblea, como *Catecismo de San Pío V*, debido a que este papa fue quien lo aprobó y mandó publicar, y como *Catecismo romano,* porque la Iglesia romana lo propuso como seguro, exento de error y el más acomodado "a la capacidad de la generalidad de los fieles".[13]

En cuanto al *Misal romano,* éste se publicó en 1570. Tuvo pequeñas reformas con la inclusión de algunos santos y prefacios durante siglos,[14] hasta ser reformado por disposición del Concilio Vaticano II (1962-1965); no obstante, continuó siguiendo los principios emanados del Concilio de Trento.

Respecto al breviario, el mandato tridentino se cumplió en 1568 con la publicación del *Breviarum Romanum.*[15] Como el *Misal,* también

[13] *Catecismo romano promulgado por el Concilio de Trento, comentado y anotado y anotado por el R. P. Alfonso Ma. Gubianas, O. S. B., Manual clásico de formación religiosa, necesario al clero y a los fieles, e indispensable, como catecismo de perseverancia, A las parroquias, familias cristianas y colegios,* 1926, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, disponible en: es.scribd.com/doc/26945416/CATECISMO-ROMANO (consultado el 31 de marzo de 2020).

[14] Recuperado de: es.wikipedia.org//wiki/Misal_romano#Historia, consultado el 1o. de abril de 2020.

[15] *Breviarum Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilio Tridentini restiutum Summorum Pontificum Cura Recognnitum.* Disponible en: http://www. Unavocesevilla.com/wpcontent/

sufrió algunos cambios ligeros, hasta su revisión completa en 1911 por orden de san Pío X y su nueva edición en 1956, ordenada por Pío XII.[16]

LOS CONCILIOS PROVINCIALES MEXICANOS

Así como el Concilio de Trento se enfrentó como nunca antes, entre otras cuestiones, al grave problema de la rápida y amplia difusión de la herejía, gracias a la imprenta, los sínodos mexicanos se encontraron con numerosas cuestiones por resolver. Entre ellas, que la Iglesia misma debía terminar de organizarse como institución en Nueva España, para enfrentar adecuadamente la diversidad de culturas e idiomas completamente distintos a los que había conocido hasta entonces en el Viejo Mundo.

En el inmenso territorio novohispano requería evangelizar y, al mismo tiempo, enseñar a leer y escribir en castellano a los indígenas. Si bien las primeras órdenes religiosas y clérigos seculares ya realizaban esa labor, apenas se encontraban en el inicio y no de manera unificada, sino con diferentes medios, según las posibilidades de cada orden religiosa, fraile, parroquia o sacerdote. De igual manera, los evangelizadores debían aprender las lenguas que se hablaban en las distintas regiones del territorio para comunicarse mejor con sus pobladores. En el caso de la confesión sacramental, por ejemplo, se requería que fuera completa, por lo que, si el sacerdote no conocía la lengua del penitente, debía ceder su lugar al cura que sí la supiera. Por lo tanto, en el caso de los concilios mexicanos, salvo el primero, como veremos enseguida, asuntos como los mencionados eran de capital importancia para cumplir con la misión de aplicar los decretos de Trento, de acuerdo con la observancia de Felipe II, de 1564.[17] Les correspondía entonces establecer las normas generales de la actuación del clero y los tres emitieron medidas al respecto.

---

uploads/2017/12/EL-BREVIARIO-ROMANO.ASOC._.-Magnificat.pdf (consultado el 5 de abril de 2020).

[16] *Ibid.*

[17] *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento…*, *op. cit.*, pp. 488-489.

El primer sínodo mexicano de 1555 fue publicado el año siguiente,[18] aunque sin licencia de Madrid ni Roma[19] y, cuando el tridentino se encontraba en curso, emitió estatutos sobre los sacramentos, el culto, los curas y párrocos, así como acerca de los fieles. Trató el asunto de la estructuración y administración de la justicia. Igualmente, recomendó a los párrocos conocer la lengua de sus feligreses, impartir el culto y realizar la confesión en sus respectivos idiomas, así como enseñar el catecismo por medio de la creación de escuelas, predicaciones, representaciones teatrales acompañadas de música y canto. Asimismo, ordenó que se elaboraran catecismos, tanto para españoles como para indígenas.[20]

El sínodo de 1565, que subsanó la falta de aprobación real del primero, aunque tampoco fue ratificado por Roma,[21] fue convocado por orden de la Corona española para jurar obediencia a lo dispuesto por Trento y Roma.[22] Insistió en que los clérigos aprendieran lenguas indígenas, en sus lecturas y en que tuvieran la Biblia y sumas teológicas. En cuanto a la enseñanza del castellano a los nativos, seguramente había avances, pues advirtió que quienes leían y escribían, maneja-

[18] Se editó con el título de *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la nueva España*, México, Juan Pablos, 1556; *cfr.* Joaquín García Icazbalceta, 1981, 2a. ed., *Bibliografía mexicana del siglo xvi, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México,* México, FCE, pp. 123-124; Rosa María Fernández de Zamora, "Los concilios mexicanos promotores del libro y la lectura en el siglo xvi", disponible en: http:scielo.org.mx/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=so187-358x2008000200006&Ing=es&nrm=iso, ISNN 2448-8321 (consultado el 20 de mayo de 2020).

[19] Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos, primero y segundo", en Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales en Nueva España,* María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 17-40, p. 33.

[20] *Cfr.* Gerardo Lara Cisneros, "Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España", en *Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, op. cit.,* pp. 203-222.

[21] *Concilio III Provincial Mexicano…, op. cit.,* p. III.

[22] Leticia Pérez Puente, Enrique González González, Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales…", *op. cit.,* pp. 37.

ban información escrita, escapaban al control y aumentaban su autonomía.[23]

Pero los dos concilios fueron considerados insuficientes. Si el primero se celebró cuando el tridentino se encontraba todavía en curso y no fue reconocido por la Corona, cuando se llevó a cabo el segundo, apenas habían pasado dos años de concluido el universal y ni siquiera se había publicado.[24] Además, la situación seguía cambiante en la Nueva España: crecían el clero, los conventos y las parroquias, y se presentaba la necesidad de nuevas reglas que marcaran límites de las jurisdicciones. Se convocó entonces el tercer sínodo para tratar estos asuntos y, sobre todo, para terminar de poner en práctica los decretos tridentinos. Se llevó a cabo bajo la observancia de la silla apostólica y en él se derogaron los decretos de los sínodos precedentes, salvo los que se consideraron necesarios. Lo confirmaron Sixto V en 1589 y el Consejo de Indias en 1591.[25] Sin embargo, debido a fuertes oposiciones de algunos sectores de la sociedad, no fue publicado sino hasta 1622, en latín.[26] En latín y castellano, en 1859.[27]

[23] *Cfr.* Gerardo Lara Cisneros, "Los concilios provinciales y la religión…", *op. cit.*

[24] No se imprimió sino en 1769, con el primero: Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montufar, En los años de 1555 y 1565*, México, José Antonio de Hogal. *Cfr.* José Toribio Medina, *La imprenta en México*, t. VI, México, UNAM, 1989, *facs.*, p. 39.

[25] María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, 2005, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)", en Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales…*, *op. cit.*, pp. 41-70, pp. 53-57.

[26] *Sanctum Provinciale Concilium Mexici celebratum Anno Dñi Milless.mo quingentess.mo octuagessimo quinto…*, *Cfr.* José Toribio Medina, *op. cit.*, t. II, México, pp. 103-104; María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial…", *op. cit.*, *loc. cit.*

[27] *Concilio III Provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español, en diversas reales órdenes, con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús, y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a la Santa Iglesia, que constan en el FASTI NOVI ORBIS y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana,* Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.

Así pues, la asamblea de 1585 retomó la obligación para los obispos, prelados, párrocos o varones idóneos, de enseñar el Evangelio (la buena nueva) al menos en domingo y fiestas solemnes. La base era el catecismo dispuesto por Trento para niños, esclavos, indios y cualquier ignorante de la fe, por lo que su posesión por parte del enseñante era obligatoria en iglesias, escuelas y colegios, so pena de excomunión mayor. Debía ser traducido a la lengua de cada diócesis y su autoridad sería igual al original. Quedaban prohibidas las versiones anteriores, salvo las autorizadas por los obispos.

> […] que los niños, esclavos, indios y cualesquiera otros de toda edad y condición, que ignoren los fundamentos de la fe, sean instruidos en la doctrina cristiana, no sea que los párvulos que piden pan, perezcan por falta de quien se los divida. Mas como en gran manera convenga, que la sagrada doctrina sea conforme en todo consigo misma, este Sínodo ha aprobado y dispuesto ordenadamente para uso de toda la provincia mexicana, según la única forma prescrita, el catecismo en el cual se contiene la suma fácil y breve de aquellas cosas que cada uno debe saber. Y por lo mismo establece y manda, que tengan consigo el referido catecismo aquellos a quienes incumbe el cargo de enseñar la suma de la doctrina cristiana en las iglesias, en las escuelas y en los colegios de niños y que usen de él bajo la pena de excomunión mayor, no obstante, cualquiera costumbre en contrario. Amonéstese también a los obispos a que cuanto antes hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios que cada uno conozca sea más usada en su Diócesis. A las traducciones dadas a luz con aprobación de los obispos, dá este Sínodo la misma autoridad que el catecismo original, prohibiendo bajo la misma pena de excomunión el uso de todas las otras que se publicaron antes, o que después de este decreto se publiquen de otro modo que del sancionado en la presente constitución. No por esto queremos excluir sin embargo algún catecismo formado por autoridad del Sumo Pontífice, o que en lo sucesivo se forme por otros aun inferiores que tengan autoridad.[28]

[28] *Ibid.*, pp. 14-15. En su citada *Bibliografía del siglo* XVI, p. 536, García Icazbalceta menciona algunos catecismos publicados, aunque no de todos tiene constancia comprobada.

Para la explicación de la doctrina se ordenaron no sólo textos impresos como el catecismo o la Biblia, sino también tablas que debían tener los curas; tablas con oraciones, pasajes de las Sagradas Escrituras, cantos, rezo de los oficios, los diez mandamientos, los siete sacramentos de la fe, los siete pecados capitales, entre otros.

Al mismo tiempo, los párrocos y curas regulares y seculares debían promover la erección de escuelas con el objetivo de que los niños aprendieran la doctrina, a leer y escribir la lengua española y cuidar que se enseñara la doctrina a los presos y trabajadores de las minas. Los ignorantes de la doctrina no podían recibir los sacramentos.

Reiteró que la impresión de libros sólo podía realizarse con el previo examen y licencia del obispo, debido al daño que ocasionaban los escritos que contenían "perversa doctrina". Prohibió retener y leer libros "obscenos" y "torpes", porque originan corrupción de las costumbres. Exceptuó antiguos latinos, porque los consideraba útiles para la instrucción e inteligencia del latín. Sin embargo, había que tener cuidado con ellos.

> Enseñando la experiencia que de la lectura de libros que contienen cosas torpes y obscenas, se origina la corrupción de las costumbres, exhorta este Sínodo, a que nadie tenga consigo semejantes libros, ni permita que los lean los que están a su cargo. Podrán sin embargo permitirse los de los antiguos latinos, por cuanto sirven para la instrucción y mejor inteligencia de la lengua latina; pero con prudente cautela, para que su lectura no sirva de escándalo a la juventud naturalmente propensa al mal.[29]

Por último, en referencia al propio tercer concilio, debía tenerse en la catedral metropolitana, como máximo después de dos meses de su promulgación, primero en pergaminos sellados por el sínodo. Ya publicado, era obligación que, en un plazo de seis meses, lo adquirieran también los vicarios, los curas de almas y los mayordomos de las catedrales. En este último caso, un ejemplar se colocaría en el coro, atado con cadenillas. Su consulta debía ser incesante. La multa para quienes no cumplieran con el mandato era de $20.00, de los cuales una terce-

[29] *Concilio III Provincial mexicano…*, *op. cit.*, pp. 22-23.

ra parte correspondería al acusador y las dos terceras para la iglesia correspondiente.

A propósito de otros textos eclesiásticos, ordenó que el Oficio divino (rezo cotidiano obligado para los clérigos)[30] se celebrara conforme al misal y breviario publicados por decreto. Ordenó elaborar escritos de tipos diversos, como la relación de las visitas de los obispos a las parroquias, una tabla firmada por oficiales o visitadores y el notario, para explicar al público las misas, fiestas, y aniversarios de cada parroquia. Asimismo, instruyó a los obispos destinar un libro para asentar en él todos los derechos, predios, heredades y censos.

Respecto a las diócesis, el concilio mandó establecer un archivo para cada jurisdicción, cerrado con llaves en poder del obispo, en algún monasterio de la ciudad o en algún otro de la diócesis, para conservar las cosas de la Iglesia. Y en cuanto a usos prácticos en las parroquias y, al mismo tiempo, de control por parte de la jerarquía eclesiástica, a la fabricación de la iglesia, los bienes dotados para las fiestas y conmemoraciones y lo que se ha de hacer para ello, así como las escrituras y fundaciones de las capillas. Habría un libro más para bautizados con su nombre, el de sus padres, padrinos y el cura. Y otro, para registrar testamentos y últimas voluntades de los difuntos, lugar de sepultura, misas y demás legados. Las disposiciones de los fallecidos debían ejecutarse en el plazo de un año. Por último, era obligatorio publicar un directorio de confesores y penitentes publicado y aprobado por el concilio.

Por otra parte, ordenó reunir todo lo concerniente a procesos judiciales en un cuaderno cosido, con las diligencias colocadas en orden, decretos relacionados y, escrito por notario cada día, todo cuanto se actuara, con fecha, firmas y rúbricas, para evitar mezcla de causas. Algunas otras instrucciones en el ámbito judicial fueron que el alcalde presentara al juez una lista de los presos y la situara en el lugar más público de la cárcel; que asentara en un libro los nombres de los presos

[30] Lo conformaban las horas canónicas compilados en el *Breviario*: laudes, que tenía lugar al amanecer; prima, alrededor de las siete de la mañana; tercia, a las nueve; sexta, hacia el medio día; nona, alrededor de las tres de la tarde; vísperas, al anochecer; completas, en la noche y maitines, entre la media noche y el amanecer. *Cfr.* Juana Inés Fernández López *et al.*, *Vocabulario eclesiástico novohispano* México, INAH, 2015.

con los motivos de su causa. Todo ello con instrucciones a quien correspondiera sobre cómo manejar los documentos durante y después del proceso. Las cartas inhibitorias o supresorias (las que impedían que un juez continuara con una causa y pasara a otra), por ejemplo, sólo podrían liberarse después del examen de las constancias del proceso; no entregar autos a los litigantes, ni originales ni copias, salvo excepciones; no recibir causas fiscales u otros escritos relacionados sin firma, etcétera.

Así pues, con los variados ejemplos citados, observamos que, desde mediados del siglo XVI, el texto, tanto impreso como manuscrito, se había convertido, lo mismo que la expresión oral y otras manifestaciones, en un instrumento de comunicación vital en todos los ámbitos de la Iglesia: organización interna y externa, actividad pastoral, enseñanza y aprendizaje de idiomas, locales y recién llegados, según el caso y, en general, el de la aculturación de los indígenas, pero también de los evangelizadores.

Se trató de impresos y manuscritos porque, incluso en el caso de los concilios, no todos se editaron en seguida de su promulgación, pero todas las autoridades eclesiásticas tenían la obligación de consultarlos; es decir, leer sus decretos, sin importar su forma de presentación. Si bien el Concilio de Trento se publicó al año siguiente de su celebración, al igual que el primer concilio mexicano destinado a cumplir con los dictados del tridentino, este último no tuvo la eficacia deseada por la falta de confirmación de las autoridades religiosas y civiles de Roma y España. El segundo sínodo mexicano no se publicó sino casi dos siglos después de su celebración, en 1769 y, el tercero, definitivo para la aplicación de los decretos de Trento, se publicó en 1622, 37 años después de su realización.

LOS TEXTOS NOVOHISPANOS

Entretanto, en el siglo XVI, época de los concilios que nos ocupan, de los inicios de la historia novohispana, de su Iglesia y de la producción de libros impresos en el virreinato y en América, las publicaciones autorizadas fueron, en su mayoría, de autores eclesiásticos. Pero no

sólo los que, de acuerdo con los mandatos conciliares, se relacionaban con la religión cristiana. Esto no fue privativo de los primeros impresos novohispanos, pues fue también el tipo de obras que primaron en las ediciones de las primeras prensas de otros lugares.

En sus inicios, durante la segunda mitad del siglo xv, el periodo incunable, la producción tipográfica en Europa comenzó asimismo con ediciones de carácter religioso. Comprendieron cerca de 45%, con múltiples ediciones de la Biblia y partes de ella y textos para la celebración del culto, para el rezo de sacerdotes y laicos, como misales y breviarios, y para la piedad popular, como los dedicados a la Virgen María y a los santos. Después, textos literarios, con poco más de 30%; de derecho, poco más del 10%; y científicos, en torno también a 10%. Tampoco faltaron ediciones de textos de gramática latina, entre los que destacaron el *Doctrinale* de Alexandre de Villedieu, obra del siglo xiii, utilizada por largo tiempo, al igual que el *De octo paribus linguae latinae*, de Elio Donato (siglo iv).

Dichas tendencias fueron cambiando principalmente a partir de mediados de la décimosexta centuria, cuando empezaron a cobrar mayor importancia textos en lenguas vulgares de la antigüedad clásica y obras de humanistas, pero no de manera abrupta. En Francia, por ejemplo, hasta el siglo xvi, cerca de 36% de las bibliotecas pertenecían a eclesiásticos.[31] Pero ya desde principios de esa centuria comenzaron a proliferar textos heterodoxos, como los de Lutero y otros, cuya producción y circulación convenía detener, como lo muestra, entre otras disposiciones, las mencionadas por el Concilio de Letrán de 1515.

Pero, por supuesto, los libros novohispanos se integraron a la historia del manuscrito y el impreso de acuerdo con las necesidades y posibilidades de estas tierras. Primero, en cuanto a los impresos, los primeros evangelizadores, sobre todo, trajeron libros publicados en diferentes partes y desde el periodo incunable (1450-1500),[32] y contemporáneos, necesarios para su formación y ministerio. Muy poco después, algunos escritos en el virreinato, aunque impresos fuera por falta de

[31] *Cfr.* Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro,* 3a. ed., 1a. reimpr., Agustín Millares Carlo (trad.), fce, 2014, pp. 289-333.

[32] *Cfr.*, Elvia Carreño, *Catálogo de incunables,* México, inah, 2000.

imprenta. Más tarde, ya con talleres tipográficos en la capital, publicaron, como lo mandaron los concilios, obras para la enseñanza y aprendizaje de las lenguas indígenas entre los nativos y entre los mismos evangelizadores de la doctrina, así como para el culto y otros menesteres. Entre ellas, se encontraron doctrinas, vocabularios en los diferentes idiomas requeridos,[33] constituciones, misales, disposiciones de autoridades civiles y religiosas, textos sobre teología, derecho canónico y civil, filosofía, medicina y algunos más.[34] En Nueva España estaba todavía lejos la llegada de los libros perniciosos que mencioné al principio, pero ya desde el siglo XVI, los concilios habían fijado los lineamientos sobre el tipo de obras que debían ser vetadas, impresas o manuscritas, sin importar su tamaño, extensión o si estaban o no encuadernados. De ello se encargó particularmente el Santo Oficio.

En cuanto a los manuscritos, éstos también siguieron proliferando, según los ordenamientos de los concilios, en registros, listas, directorios, registros, etc. Pero, andando el tiempo, principalmente dos siglos más tarde en Nueva España, también lo hicieron en textos heterodoxos hechos a mano. Fue el caso, entre varios más, del folleto titulado *Desengaños sobre la falsa piedad, y error del amor desinteresado, con reglas para la práctica de la caridad verdadera*, denunciado ante la Inquisición en 1784 "[…] porque se había difundido [por medio de copias] con el escándalo de los buenos y la ruina de los incautos."[35] Otras copias que también llamaron la atención de los inquisidores a

[33] Además de diccionarios en castellano y latín, los propios del territorio novohispano, como el náhuatl, el más extendido, huasteco, totonaco, mixteco, zapoteco, tarasco, y otros menos difundidos, como el utlateco o quiché de Guatemala, el chiapaneco, el zoque, el tzendal, el chinanteco de Chiapas y el chuchón, chocho o popoloca de Oaxaca y Puebla. Seguramente se publicaron algunos más, de los que, desgraciadamente, no queda noticia o no se tiene certidumbre. *Cfr.* José Abel Ramos Soriano, "Los inicios de la imprenta en la Nueva España. Textos de la evangelización impresos en México en el siglo XVI", en José Abel Ramos Soriano (coord.), *Historias de la época colonial y del siglo XIX en México*, México, INAH, 2018, 1a. reimpr., pp. 29-44.

[34] *Ibid*.

[35] *Cfr.* José Abel Ramos Soriano, "Inquisición sobre un escrito en el siglo XVIII. Formas de comunicación en el tribunal del Santo Oficio novohispano", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, INAH, 2000, pp. 113-125.

fines del virreinato fueron las del *Padre nuestro contra los gachupines* o *Padre nuestro glosado*.[36]

De tal manera, hasta hoy, aunque a menudo en diferentes ámbitos, el manuscrito sigue en uso a la par del libro impreso y de la comunicación electrónica.

EL LIBRO EN LOS CONCILIOS Y LOS CONCILIOS EN LIBROS

En conclusión, hemos visto que los concilios del siglo XVI se interesaron por los libros. Y no sólo por los libros impresos, sino también por textos hechos a mano. Incluso los mismos decretos conciliares circularon en ambas formas, aunque, por supuesto, impresos fueron y son conocidos de manera más extensa y facilitan su consulta. En todo caso, el sentido amplio del término "libro" como soporte de la escritura, independientemente de su forma de presentación, nos permite hablar de "el libro en los concilios", al igual que de "los concilios en libros".

El asunto es que fue por medio de dichas reuniones que la Iglesia católica estableció los lineamientos generales para el control de los escritos. Lineamientos que rigieron en la Nueva España desde mediados del siglo XVI hasta el fin del virreinato. Éstos fueron en dos sentidos, sobre la producción, por un lado, y acerca de la circulación, por otro.

De la producción de las obras relacionadas con la Iglesia se encargaron autores y autoridades de la propia institución. Los primeros adecuaron o escribieron los textos necesarios para la enseñanza y difusión de la fe y la doctrina, como la Biblia, catecismos, misales y breviarios, en tanto que los segundos, obispos y superiores de las órdenes religiosas, determinaron la conveniencia de publicar éstos y otros textos, otorgando licencias de impresión.

[36] Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986, pp. 91-92; Archivo General de la Nación de México, ramo Inquisición, vol. 1095, exp. 21, citado en José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes…*, *op. cit.*, pp. 262, 267.

El Santo Oficio, por su parte, se encargó de la circulación de las obras ya publicadas y condenó las que a su juicio representaban un peligro para la religión y la moral cristianas. Se trató, en su mayoría, de obras provenientes del extranjero,[37] donde habían sido editadas de manera clandestina, antes de la emisión de las medidas restrictivas o, de cualquier manera, fuera del alcance de las autoridades virreinales. Prueba de la intensa actividad de la Inquisición al respecto son, por ejemplo, las numerosas prohibiciones de lecturas que asentó en sus edictos, y los también abundantes expedientes titulados como "libros prohibidos" de casos que se ventilaron ante ese tribunal. Las prohibiciones y expedientes incluían sobre todo libros impresos, pero no faltaron los manuscritos.

Situaciones como las anteriores no han sido ni son las únicas en torno a los libros. Si vemos hacia atrás, atisbamos horizontes lejanos. En su historia milenaria, la escritura se ha plasmado sobre los más diversos soportes, muchos de los cuales, por diferentes motivos, han sufrido persecuciones y destrucciones en distintas épocas y culturas. Entre varios más, sabemos de las tablillas de arcilla en Mesopotamia, los rollos de papiro en Egipto y otros lugares, de los códices de amate entre los pueblos mesoamericanos y, más tarde, del papel en todas partes.

Si miramos hacia adelante de la época estudiada, observamos que se han celebrado concilios posteriores al periodo virreinal y los criterios sobre las publicaciones han cambiado. De igual modo, el Tribunal de la Inquisición dejó de tener injerencia en el virreinato en 1820, apenas el año anterior a la Independencia. Entonces, las medidas coercitivas no fueron una novedad a mediados del siglo XVI.

Sin embargo, en este trabajo nos hemos acercado a una faceta de lo que sucedió durante los primeros tiempos de la imprenta en que el libro se constituía como instrumento privilegiado para la difusión de las ideas, cuando también comenzó a generalizarse el proceso de su vigilancia, un proceso con plena vigencia en nuestros días, pues el escrito

[37] *Cfr.* José Abel Ramos Soriano, "Orígenes de la literatura prohibida en la Nueva España del siglo XVIII", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal. Antología*, México, INAH, 2000, pp. 281-316.

continúa siendo un medio idóneo para regularse no sólo a sí mismo, sino también a los diferentes medios de comunicación que ahora existen.

De manera notoria, el espectro se ha ampliado exponencialmente. Hoy en día se habla y se polemiza de disposiciones restrictivas provenientes de las autoridades. Pero, además, observamos, leemos y escuchamos incesantes disputas públicas y privadas de carácter político, económico, religioso, social, laboral y sobre las cuestiones más diversas, nacionales e internacionales. Se trata asimismo de polémicas, a menudo agrias, en medio de grupos e individuos de cualquier ámbito. Es decir que, ya sea de parte de instancias del Estado u otros poderes establecidos hacia diferentes sectores de la sociedad, o de todos atacándose entre sí, también se ejercen múltiples controles o autocontroles de los dichos orales o escritos.

APÉNDICE

Concilios ecuménicos

Entre los 21 concilios que la institución ha celebrado a lo largo de su historia, aparte del de Trento, se cuentan los de Nicea del año 325, cuarto de Letrán (1215), segundo de Lyon (1274), Constanza (1414-1418) y Vaticano II (1962-1965).

El de Nicea, convocado por Constantino I, dio comienzo a este tipo de asambleas, entre otros motivos, para combatir el arrianismo, doctrina que negaba la divinidad de Jesucristo y sostenía que las Tres Personas de la Trinidad son distintas entre sí. El cuarto de Letrán, convocado por Inocencio III, ha sido considerado como el más destacado de la Edad Media. Reunió a patriarcas de Constantinopla y Jerusalén, amplió la oración del Credo, expresión de los puntos fundamentales de la fe y discutió el problema de los cátaros o albigenses que combatían cuestiones como los sacramentos y la jerarquía eclesiástica. Además, marcó un punto culminante del poder papal:

> se reconoció a partir de ese momento que [la Iglesia] se hallaba dotada de cuatro dimensiones, en estrecha unidad: laical, clerical, religiosa y mendicante; de modo que todas las congregaciones o asociaciones que en adelan-

te pudieran crearse tendrían que sujetarse a las normas que presidían tales modelos. Esto, si bien dentro de la institución persistían teorías y prácticas más allá del poder papal y la infalibilidad del pontífice, no se declaró sino mucho después, en 1870.[38]

En el segundo de Lyon participaron Gregorio X y los patriarcas de Constantinopla y Antioquía. Constituyó la unión temporal de las Iglesias griega y romana y agregó la palabra *filioque* (y del hijo, en latín) al símbolo niceno-constantinopolitano (la oración del Credo). Dicha palabra alude a que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y no sólo del Padre, como defendía la Iglesia ortodoxa.[39] Con el sínodo de Constanza, se dio término al Cisma de Occidente (1378-1417), durante el cual hubo varios papas a la vez, residentes principalmente en Roma y Aviñón. El Vaticano II, por último, convocado por Juan XXIII y concluido por Paulo VI, contó con la participación de los jerarcas de la Iglesia católica y miembros de otras confesiones cristianas. Su objetivo esencial fue poner al día la institución eclesiástica.

[38] *Cfr.* Luis Suárez, *La Europa de las cinco naciones, De cómo Francia, España, Italia Alemania e Inglaterra han configurado la historia de Europa,* Barcelona, Ariel, 2010, pp. 261-262, disponible en: Ec.aciprensa.com/wiki/Los_21Concilios_Ecuménicos (consultado el 10 de marzo de 2020).

[39] En su origen, en el concilio de Nicea de 325, el símbolo decía: "Creemos en un solo Dios […] Y en un solo Señor Jesucristo […] engendrado y no hecho, consustancial al Padre […] Y en el Espíritu Santo". En la reunión de Constantinopla de 381 se le agregó que el Espíritu Santo "procede del Padre y el Hijo". En tanto que en el clero ortodoxo se dice que el Espíritu Santo "procede del Padre". *Cfr.* Luis Suárez, *La Europa de las cinco naciones*…, *op. cit.* p. 42, disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Símbolo_niceno-constantinopolitano (consultado el 10 de junio de 2020).

CONCILIOS ECUMÉNICOS

Número	*Años de celebración*	*Lugares*	*Duración (hasta un año)*	*Diferencia entre concilios (años)*
1	325	Nicea	1	
2	381	Constantinopla	1	56
3	431	Éfeso	1	40
4	451	Caledonia	1	20
5	553	Constantinopla	1	19
6	681	Constantinopla	1	28
7	787	Nicea	1	6
8	869	Constantinopla	1	82
9	1123	Letrán	1	**254**
10	1139	Letrán	1	16
11	1179	Letrán	1	8
12	1215	Letrán	1	36
13	1245	Lyon	1	30
14	1274	Lyon	1	29
15	1311-1312	Vienne, (Francia)	1	37
16	1414-1418	Constanza	1	**102**
17	1431-1445	Basilea-Ferrara-Florencia	14	14
18	1512-1517	Letrán	1	67
19	**1545-1563**	Trento	**18**	**28**
20	1870	Vaticano	1	**307**
21	1962-1965	Vaticano II	4	**92**

Fuente: ec.aciprensa.com/wiki/Los_21_Concilios Ecuménicos, consultado el 10 de marzo de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

Carreño, Elvia, *Catálogo de incunables*, México, INAH, 2000.

Concilio III Provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el

gobierno español, en diversas reales órdenes, con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús, y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a la Santa Iglesia, que constan en el FASTI NOVI ORBIS y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana, México, Mariano Galván Rivera, Eugenio Maillefert y Cía, 1859.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564 3a. ed.) Madrid, Imprenta Real, 1787.

Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*, 3a. ed., 1a. reimpr., Agustín Millares Carlo (trad.), México, FCE, 2014.

Fernández López, Juana Inés *et al.*, *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, INAH, 2015.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, México, FCE, 1981.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986.

Lara Cisneros, Gerardo, "Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España", en Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales en Nueva España*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 203-222.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)", en Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales en Nueva España*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), 2005, México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 41-70.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México*, t. VIII, México, UNAM, 1989 (*facs.*).

Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos, Primero y segun-

do", en Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales en Nueva España,* María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 17-40.

Ramos Soriano, José Abel (1988). "Criterios inquisitoriales en la prohibición de literatura relacionada con la comunidad doméstica en la Nueva España", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar,* México, INAH/Joaquín Mortiz, pp. 353-376.

——, *Los delincuentes de papel, Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, 1a. reimpr., México, INAH/FCE, 2013.

—— (coord.), *Historias de la época colonial y del siglo XIX en México*, 1a. reimpr., México, INAH, 2018.

——, "Los inicios de la imprenta en la Nueva España, Textos de la evangelización impresos en México en el siglo XVI", en José Abel Ramos Soriano (coord.), *Historias de la época colonial y del siglo XIX en México,* 1a. reimpr. México, INAH, 2018, pp. 29-44.

—— "Inquisición sobre un escrito en el siglo XVIII. Formas de comunicación en el tribunal del Santo Oficio novohispano", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, INAH, 2000, pp. 113-125.

——, "Orígenes de la literatura prohibida en la Nueva España del siglo XVIII", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal, Antología,* México, INAH, 2000, pp. 281-316.

Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar,* México, INAH/Joaquín Mortiz, 1988.

——, *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, INAH, 2000.

Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México, *Los concilios provinciales en Nueva España*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, UNAM/BUAP, 2005.

Suárez, Luis, *La Europa de las cinco naciones. De cómo Francia, España, Italia, Alemania e Inglaterra han configurado la historia de Europa*, Barcelona, Ariel, 2010.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Breviarum Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilio Tridentini restiutum Summorum Pontificum Cura Recognnitum, disponible en: <http://www.unavocesevilla.com/wp-content/uploads/2017/12/EL-BREVIARIO-ROMANO.Asoc_.-Magnificat.pdf>, (consultado el 5 de abril de 2020).

Catecismo romano promulgado por el Concilio de Trento, comentado y anotado por el R. P. Alfonso Ma. Gubianas, O. S. B. Manual clásico de formación religiosa, necesario al clero y a los fieles, e indispensable, como catecismo de perseverancia. A las parroquias, familias cristianas y colegios, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1926, disponible en: <https:es.scribd.com/doc/26945416/CATECISMO-ROMANO>, (consultado el 31 de marzo de 2020).

Fernández de Zamora, Rosa María "Los concilios mexicanos promotores del libro y la lectura en el siglo XVI", disponible en: <http:scielo.org.mx/scielo.php? Script=sci_arttext&pid=so187-358x2008000200006&Ing=es&nrm=iso> ISNN 2448-8321>, (consultado el 20 de mayo de 2020).

https:es.wikipedia.org//wiki/Misal_romano#Historia (consultado el 1 de abril de 2020).

https://ec.aciprensa.com/wiki/Los_21_Concilios_Ecuménicos (consultado el 10 de marzo de 2020).

https://es.wikipedia.org/wiki/Símbolo_niceno-constantinopolitano (consultado el 10 de junio de 2020).

Venetiis, Paolo Manuzio, *Index Librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres tridentina Sinodo delectos, auctoritate Sanctis D. N. Pij Pont. Max. Comprobatus*, 1564, disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Index_librorum_prohibitorum>, (consultado el 24 de marzo de 2020).

Matrimonio y amasiato en la legislación española medieval y los concilios provinciales mexicanos

Juan Francisco Escobedo Martínez[1]
Eduardo Durán Pérez[2]

> *Otrosí le opongo, que es descomulgado de mayor descomunión por constitución del legado, porque tiene barragana pública, e es casado con su mujer doña loba, que mora en vil forado. Su manceba es la mastina, que guarda las ovejas: por ende los sus dichos non valen dos arvejas, nin le deven dar respuesta a sus malas consejas; asolved a mi comadre, váyase de las callejas.*
>
> Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro del buen amor.*

INTRODUCCIÓN

Durante la década de los setenta del siglo pasado, el filósofo francés Michel Foucault, en su afán de problematizar la constitución del sujeto moderno, redactó su célebre *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.* En este texto, el autor buscaba estudiar la sexualidad como una experiencia histórica, poniendo atención en las relaciones de saber y poder que, en su conjunto, posibilitaban la producción de cierto tipo de subjetividades. Así, al estudiar el devenir de la sexualidad en las sociedades occidentales, el autor distinguió dos tipos de dispositivos históricos que, si bien tenían la finalidad de disciplinar los cuerpos y regular la sexualidad de los individuos, éstos manifestaron diferencias significativas. El primero de ellos sería un *dispositivo de alianza*, en el cual la sexualidad

[1] Profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.
[2] Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

sería entendida a partir del sacramento del matrimonio, mientras que al segundo lo llamó el *dispositivo de sexualidad*, y es aquel que surgió con la caída de las sociedades de Antiguo Régimen y que tenía como finalidad, no la reproducción en términos teológicos, sino el hecho de "proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera más detallada y controlar las poblaciones de manera más global".[3] En ese sentido, el objetivo del presente texto se centra en realizar un breve análisis de la concepción del matrimonio y el amasiato en la legislación medieval española y en los concilios provinciales mexicanos realizados durante el siglo XVI, como elementos de una compleja tecnología religiosa que subsumía a las mujeres en una marcada situación de subordinación.

Tanto la legislación como los concilios mencionados, entre otros muchos elementos, participaban directamente en la configuración y funcionamiento del matrimonio como un dispositivo de alianza que buscaba regular las relaciones maritales y las prácticas sexuales de hombres y mujeres. Así, la concepción del matrimonio y los deberes que éste imponía, establecían una normatividad que convertía otras prácticas paralelas a la unión conyugal, tales como el adulterio, la bigamia y el amasiato, en transgresiones que, si bien eran rechazadas por la normatividad legal y religiosa vigente, sólo adquirían sentido y se volvían inteligibles en relación con el carácter indisoluble y monogámico de la institución matrimonial.

EL MATRIMONIO O DE LA SUBORDINACIÓN FEMENINA

A lo largo de la historia de Occidente, ha existido una multiplicidad de concepciones en torno a las características que definen al matrimonio en tanto unión nupcial de hombre y mujer. El derecho romano, el cual constituía la base de la cultura jurídica medieval y moderna, llamaba *Iustae nuptiae* o *Iustum matrimonium* a aquella unión conyugal monogámica que formaba una relación desigual entre hombre –considerado un *Sui Iuris*, es decir, un sujeto de derecho no sometido a otra per-

[3] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1991, p. 130.

sona– y mujer –pensada como un *Alieni Iuris,* sometida a la patria potestad de su marido–.[4] Así, mientras que los hombres en su calidad de *pater familias* ejercían poder sobre sus esposas y su descendencia, las mujeres se caracterizaban por estar inmersas en una situación de subordinación que se expresaba en una serie de discapacidades que limitaban su actuación en el ámbito familiar y social: debían obediencia a sus maridos, quienes poseían la facultad de corregirlas; no podían ejercer ninguna potestad ni tutela sobre sus descendientes en el momento de la muerte del padre o el esposo, ya que este poder recaía en los parientes varones de la rama paterna; las mujeres no eran eslabones en la cadena de sus linajes, por lo que ninguno de sus descendientes las prolongaba después de muertas; estaban incapacitadas para adoptar, para representar a otro en cuestiones legales y para realizar oficios civiles considerados exclusivos de los hombres.[5] En pocas palabras, las mujeres romanas casadas tenían una serie de desventajas legales con respecto a sus maridos y esto las colocaba en una situación de subordinación en el marco de la institución matrimonial.

La definición jurídica clásica romana del matrimonio como "la unión de un hombre y una mujer, para toda la vida, según la ley divina y humana" fue elaborada por Modestino en tiempos del emperador Augusto (27 a.C. al 14 d.C.). Este gobernante se dio a la tarea de realizar una reforma a fondo de la legislación referente al matrimonio, ya que consideraba que las uniones maritales carecían de fórmulas formales, además de que se encontraba muy extendida la práctica del concubinato o amancebamiento.[6] De esta manera, se promulgaron las

[4] Marta Morineau y Román Iglesias González, *Derecho romano*, México, Oxford, 2017, pp. 62-63.

[5] Joyce Lussu, *Padre, Patrón, Padreterno. Breve historia de esclavas y matronas, villanas y castellanas, brujas y mercaderas, proletarias y patronas*, Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 200-204.

[6] El amancebamiento o concubinato "[…] se consideraba desde [la] época romana una unión lícita –y por tanto no sancionable– que no gozaba de la protección jurídica ni producía efectos jurídicos, de ahí que el concubinato romano fuera ampliamente difundido entre las clases sociales inferiores, y llegara a ser asumido durante el Imperio por los grupos privilegiados. Esta unión poseía contenidos similares a la relación conyugal legítima". Roldán Jimeno Aranguren, *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Dykinson, 2015, p. 391.

leyes *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*, *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* y *La Lex Papia Poppae*, las cuales, al mismo tiempo que "hacían del matrimonio sujeto de una definición legal, lo convertían en una cuestión pública controlada por el Estado".[7]

La caracterización romana del matrimonio como unión "para toda la vida", en realidad significaba que los contrayentes pretendían llevar una relación sobre una base duradera que, en un momento dado, podía terminar mediante el divorcio; y no como lo expresaría la noción cristiana, que se elaboró posteriormente, de un matrimonio que no podía disolverse en ningún momento, salvo en situaciones vistas como excepcionales.[8] En la tradición romana, el matrimonio era considerado como una transacción que creaba una unión válida sin requerir "ceremonias y usos relacionados con su celebración". Dicha transacción consistía en un acuerdo privado de mutuo consentimiento entre un hombre y una mujer.[9]

Desde la época de la monarquía romana, la finalidad de este pacto asimétrico recaía en la tarea de perpetuar, sí la prole humana, pero también la propiedad privada enajenada históricamente en la figura del *pater familias*.

Así como en el derecho, los filósofos romanos también habían forjado una concepción matrimonial íntimamente emparentada con los estatutos jurídicos de la época; sin embargo, al final del Imperio se desarrollaron también corrientes altamente individualistas y moralistas que pensaban que este pacto debía ser, ante todo, un pacto indiso-

[7] Eugenia Maldonado de Elizalde, "*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 14, 2002, pp. 540-545.

[8] James Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, México, FCE, 2000, pp. 48-49.

[9] Si bien en torno al matrimonio romano existían diversas prácticas religiosas y mágicas, el derecho lo concebía como una "unión puramente secular" que no se fundamentaba ni poseía ninguna trascendencia religiosa, por lo que era una institución de carácter jurídico. Véase Gregorio Monreal Zia y Roldán Jimeno Aranguren, "Naturaleza y estructura del matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico hispánico, con especial atención a Navarra", *Príncipe de Viana*, núm. 250, Navarra, 2010, pp. 503, disponible en: http://www.culturanavarra.es/uploads/files/06_Monreal_Jimeno_250_web.pdf (consultado el 27 de junio de 2017).

luble. Tal era el caso de los estoicos, quienes llamaban *stabilitas* a la idea de que el contrato forjado entre hombre y mujer debía durar el tiempo que la carne lo permitiese. Por lo anterior, relaciones como la bigamia y el amancebamiento estaban excluidas y, al mismo tiempo, eran sancionadas jurídicamente.

Es así como el matrimonio romano era, en toda la extensión del término, una institución prescriptiva de carácter patrilineal, puesto que la descendencia recaía en la línea paterna; patrifocal, ya que era la mujer quien, en condición de *sui iuris*, residía bajo techo masculino y, finalmente, patriarcal, en el entendido de que el *pater familias* gozó de una amplia gama de privilegios emanados desde el propio derecho.

Contrario al caso romano, el matrimonio judío era una institución de carácter poligámico. A decir de James Brundage, los textos judaicos habían introducido el desprecio por el placer y la carne y, a su vez, limitaron la función matrimonial al ámbito reproductivo.[10] No obstante, era el varón el que decidía cuántas mujeres podía tener bajo su cuidado, así pues "los hombres que podían permitírselo mantenían a numerosas esposas y concubinas, y la monogamia era común por falta de pobreza, no de principios".[11] Claro reflejo de esto último fue Flavio Josefo (37 d.C. al 100 d.C.), quien se expresó de la siguiente manera: "es costumbre ancestral nuestra tener varias esposas a la vez".[12]

Los primeros cristianos realizaron una síntesis del derecho romano y de las escrituras judías. Así, del primero retomaron el papel monogámico del matrimonio, mientras que, del segundo, conservaron aquel desprecio por la carne. Por carne no hay que entender al cuerpo en su materialidad, más bien habría que concebirla como una compleja relación entre este último, la libido y el deseo.[13] Es así como los padres patrísticos se disociaron de la antigua tradición poligámica de los profetas de Israel y constriñeron la función matrimonial a la perpetuación *ad infinitum* del pueblo de Dios.

[10] James Brundage, *op. cit.*, p. 71.

[11] *Id.*

[12] Flavio Josefo citado por James Brundage, *op. cit.*, p. 71.

[13] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI, 2019, p. 9.

Evidencia de esto último son los textos de Clemente de Alejandría (150 d.C. al 215 d.C.), especialmente *El pedagogo*. Michel Foucault señaló que, de hecho, este texto no debe pensarse como una especie de camino a la conversión, sino más bien como una guía espiritual para el buen actuar de los recién bautizados.[14] Es en ese sentido que Clemente definió al matrimonio de la siguiente manera: "al hombre debe considerársele como la corona de la mujer; al matrimonio, la corona del hombre, y sus hijos, las flores de la unión matrimonial, que el divino Agricultor recoge en las praderas carnales".[15]

Esta última fórmula pregonada por el padre alejandrino contiene ya los elementos constitutivos de la función del matrimonio en la Antigüedad tardía, elementos que también estarán presentes a lo largo de la Edad Media. Y es que al pensar el matrimonio como un acto en el que los hijos son las flores de la unión matrimonial, se hace referencia a la máxima evangélica de "creced y multiplicaos", pero también remarca la subordinación femenina al referir que es el hombre "la corona de la mujer".

La concepción del matrimonio, implantada en el Nuevo Mundo como una institución divina y, al mismo tiempo, como uno de los siete sacramentos, fue desarrollada por juristas, teólogos y canonistas desde la popularización del derecho romano en la época tardomedieval (siglos XII al XV). La finalidad del matrimonio, en tanto sacramento, era la reproducción humana. Ya decía Santo Tomás, en la *Suma contra los gentiles* que "[…] así como en los otros sacramentos las ceremonias externas representan algo espiritual, también en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia por la del hombre y la mujer, según el dicho del Apóstol: gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia".[16] Más adelante menciona también que:

> […] la unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y para siempre: la Iglesia es una, según aquello de los Cantares: "Es única mi paloma, mi perfecta"; y jamás se separará de Cristo, porque Él mismo dice: "Yo estaré

14 *Ibid*., p. 33.

15 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, Madrid, Gredos, p. 209.

16 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, t., II, 2007, p. 705.

con vosotros siempre hasta la consumación del tiempo"; y más: "Estaremos siempre con el Señor", como se dice en la primera a los de Tesalónica. En consecuencia, es necesario que el matrimonio, como sacramento de la Iglesia, sea de uno con una y para siempre. Y esto pertenece a la fidelidad que hombre y mujer mutuamente se obligan.

Luego tres son los bienes del matrimonio como sacramento de la Iglesia, a saber: la prole, que ha de ser recibida y educada para el culto divino; la fidelidad, en cuanto que un solo hombre se compromete con una sola mujer, y el sacramento tal, que da a la unión conyugal la indisolubilidad, por ser sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia.[17]

Entonces, con el matrimonio cristiano se establecía la obligación recíproca de hombre y mujer para permanecer juntos durante toda la vida y, en esa convivencia, debía construirse una "sociedad equitativa" en la que los contrayentes desempeñarían roles específicos en provecho de la buena convivencia.[18] Pero si vamos más allá de los argumentos de la sublime armonía de la pareja, estas dos características convertían al matrimonio en una institución restrictiva y monogámica que, si bien en teoría obligaba a ambos contrayentes a vivir siempre unidos en constante concordia, esto no significaba que en la realidad las uniones matrimoniales siempre fueran cordiales ni que la pareja podía vivir en igualdad de condiciones, ya que existían derechos y obligaciones diferenciadas para hombres y mujeres.[19] De esta manera, indisolubilidad[20] y

[17] *Ibid.*, p. 706.

[18] Teresa Lozano Armendares, *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, Ciudad de México, siglo XVIII*, México, UNAM, 2005, p. 58.

[19] Philippe Ariès, "El matrimonio indisoluble", en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987, p. 89.

[20] "Una vez que se ha establecido el vínculo conyugal sólo puede disolverse en tres casos precisos: *a)* por muerte de uno de los cónyuges; *b)* por el "privilegio paulino"; *c)* cuando alguno de los cónyuges, antes de haber consumado el matrimonio por cópula carnal, ingresa en una orden religiosa. En estos casos, el cónyuge superviviente, el cristiano o el que no entró a la orden religiosa, pueden contraer nuevamente matrimonio". Teresa Lozano Armendares, *op. cit.*, p. 58. Las partidas asientan como motivo de divorcio el adulterio de la mujer mas no el del hombre: "El divorcio, según las partidas, sólo puede llevarse a cabo cuando el hombre o la mujer desean entrar a una orden y hacen voto de castidad, la otra razón es cuando la mujer comete adulterio: [...] Otrosi faciendo la

fidelidad serían bases fundamentales para determinar, sobre todo, la fidelidad y el "buen comportamiento" de las esposas, el cual se traducía en un sometimiento efectivo de las mujeres a cambio de la imprescindible tutela de sus maridos. Es así que el amancebamiento, barraganía o concubinato, constituye una transgresión que adquirió su carácter pecaminoso y delictivo a la par del fortalecimiento de la institución matrimonial a lo largo de la Edad Media.

MUJERES BARRAGANAS, CONCUBINAS O AMANCEBADAS

Francisco Martínez Marina (1754-1830), jurista, historiador del derecho, filólogo y sacerdote español, al realizar un análisis de diversos cuerpos legales españoles, abordó el tema de la tolerancia que tuvieron las autoridades castellanas medievales con respecto a una unión entre hombre y mujer que, si bien a partir del reinado de los Reyes Católicos a finales del siglo xv ya era acérrimamente desestimada, durante el siglo x se encontraba bastante extendida entre los diversos estamentos sociales de la península Ibérica, e incluso la llevaban a la práctica hombres casados y los miembros del clero: la barraganía o concubinato.[21]

Este estudioso menciona que, en diversos fueros españoles, se autorizaban o admitían tres tipos de enlaces entre hombre y mujer: el

---

muger contra su marido pecado de fornicio ó de adulterio, es la otra razon que deximos porque se face propiamente el divorcio, seyendo fecha la acusación delante del juez de santa iglesia, et probando el fornicio ó el adulterio segunt dice el título ante deste." Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la real Academia de la Historia*, t. III, Madrid, Imprenta Real, 1807, p. 58-59.

[21] Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alonso el Sabio*, t. I, Madrid, Imprenta D. E. Aguado, 1834, pp. 261-272, disponible en: http://www.cervantesvirtual.com /nd/ark:/59851/bmcqv3g2 (consultado el 23 de noviembre de 2017). Por su parte, Gregorio Monreal y Roldán Jimeno afirman que: "El Derecho municipal hispánico registra y acepta su existencia [de la barraganía] en la sociedad (así los Fueros de Alcalá, Baeza, Burgos, Cuenca, Fuentes, Ledesma, Logroño, Plasencia, Sepúlveda, Soria, Zamora)". Gregorio Monreal Zia y Roldán Jimeno Aranguren, "Naturaleza y estructura del matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico hispánico, con especial atención a Navarra", *Príncipe de Viana*, núm. 250, Navarra, 2010, pp. 501-538.

matrimonio legítimo, realizado con todas las solemnidades del derecho y consagrado por la religión; el matrimonio *á yuras* o clandestino, el cual era tan legítimo como el primero, sólo que carecía de la solemnidad y publicidad del primero[22] y; finalmente, la "unión o enlace de soltero, ora fuese clérigo ó lego, con soltera, á que llamaban barragana para distinguirla de la muger de *bendiciones* ó muger *velada*, ó de la muger *á yuras*".[23]

Se ha atribuido el origen de la barraganía y su elevación a institución jurídica en España, en tanto contrato de *mancebía y compañería*, al ejemplo que proporcionaba la práctica de la poligamia y el concubinato –de moralidad bastante dudosa, al decir de Rafael de Ureña, historiador del derecho castellano– de los estados musulmanes que ocuparon la península ibérica durante ochocientos años.[24] De hecho, fue el mismo rey Alfonso X quien reconoció el origen árabe de la palabra barragana: "Et tomó este nombre de dos palabras, de barra que es de arábigo, que quiera tanto decir como fuera, et gana que es de ladino, que es por ganancia: et estas dos palabras ayuntadas en uno, quieren tanto decir como ganancia que es fecha de fuera de mandamiento de la iglesia".[25]

[22] *Las Siete Partidas* condenaban los matrimonios clandestinos debido a que le restaba capacidad de control a la institución eclesiástica: "Y la razón porque defendió la santa iglesia que los casamientos no fuesen hechos encubiertamente es ésta: porque si desacuerdo viniese entre el marido y la mujer, de manera que no quisiese alguno de ellos vivir con el otro, aunque el casamiento fuese verdadero, según que es sobredicho, no podría por eso la iglesia apremiar a aquel que se quisiese departir del otro. Y esto es porque el casamiento no se podría probar, pues la iglesia no puede juzgar las cosas encubiertas, mas según que razonaren las partes y fuere probado." Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tres tomos, Madrid, Imprenta Real, 1807, t. III, pp. 23-24.

[23] *Ibid.*, p. 262.

[24] Rafael de Ureña y Smenjaud, *Historia de la literatura jurídica española. Sumario de las lecciones dadas en la Universidad Central durante el curso de 1897 a 98 y siguientes*, t. I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, Colecciones Siglo XX, 1906, p. 338.

[25] Alfonso X el Sabio, *op. cit.*, p. 85. Sin embargo, a Rafael de Ureña le parece más acertado derivar la palabra barragana del término *baleg*, también de origen árabe, que quiere decir "[…] adulto, mozo soltero, el que ha llegado a la edad de la pubertad, porque las *barraganas* solían ser mujeres solteras y necesariamente púberes […]". Rafael de Ureña y Smenjaud, *ibid.*, pp. 338-339.

La legislación referente al matrimonio plasmada en las *Siete Partidas*, señalaba que era muy grave pecado el entablar una relación de barraganía, pero era tolerada por considerarse que era un mal menor en comparación con otras prácticas vistas como más perniciosas, tales como la bigamia, poligamia y prostitución,[26] además de que proporcionaba certeza en cuanto a los hijos que se procreaban en este enlace, lo cual era útil para que dicha descendencia obtuviera ciertos beneficios, al menos en algunos códigos forales, por parte de sus progenitores: "Barraganas defiende la santa Iglesia que no tenga ningún cristiano, porque viven con ellas en pecado mortal. Pero los antiguos que hicieron las leyes consintieron que algunos las pudiesen haber sin pena temporal, porque tuvieron que era menos mal de haber una que muchas, y porque los hijos que nasciesen de ellas fuesen más ciertos".[27]

Se admitía entonces a la barraganía como una unión lícita en la España medieval. Poseía un carácter legal preciso y sin ambigüedades cuyo fundamento radicaba "en un contrato de amistad y compañía" que se constituía por el hecho mismo de la simple convivencia y sin intención alguna de formalizar la relación a través del matrimonio.[28] Puede considerarse que era una unión monogámica, ya que, aunque un hombre a lo largo de su vida podía establecer varias relaciones de barraganía, no estaba legalmente permitido tener más de una al mismo tiempo.[29] Este tipo de vínculos tenían como condiciones básicas la

[26] Martínez Marina señala que de la prostitución se desprendían muy "feos y abominables desórdenes", por lo que la barraganía servía de alguna forma para combatir el caos que conllevaba esta práctica: "[…] mas a favor de la barraganía según uso y costumbre antigua de España, está la unidad, la sanidad, la fecundidad, filiación conocida y segura educación de los hijos". Francisco Martínez Marina, *op. cit.*, pp. 268 y 269.

[27] Alfonso X el Sabio, *op. cit.*, p. 85.

[28] "A veces […] para distinguirla del matrimonio secreto y cuando la diferencia de clases de ambas partes era muy poco notoria, se vieron los interesados obligados a manifestar su situación, cosa que hicieron, bien oralmente ante una asamblea más o menos numerosa, bien por *«carta de mancebía e compañería»*". José Sánchez Herrero, "Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales", *Clío & Crimen. Revista del Centro de Estudios del Crimen de Durango*, núm. 5, 2008, p. 113.

[29] Gregorio Monreal Zia y Roldán Jimeno Aranguren, "Naturaleza y estructura del matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico hispánico, con especial atención a Navarra", *Príncipe de Viana*, núm. 250, Navarra, 2010, p. 520.

estabilidad, permanencia y fidelidad que la pareja se prodigaba con el día a día, pero no poseía un carácter indisoluble, como era el caso del matrimonio eclesiástico legítimo, sino que eran la voluntad y el consentimiento de las partes involucradas los que consolidaban la unión por lo que, frecuentemente, podía perdurar durante toda la vida de quienes tomaban la decisión de establecer un lazo conyugal en estos términos. Algunas legislaciones forales y eclesiásticas no permitían que los clérigos y los hombres legítimamente casados tuvieran públicamente una barragana,[30] pero para los solteros no se consideraba indecente ni deshonesto el sostener abiertamente una "amistad" sin el vínculo matrimonial.[31]

Las *Siete Partidas* consideraban a las barraganas como "mujeres que tienen los hombres que no son de bendiciones", éstas, aunque no lo menciona abiertamente este código legal, no eran dignas de contraer matrimonio, ya que se asentaba explícitamente que una mujer "puede ser recibida por barragana según las leyes" siempre y cuando fuera de condición libre, pero inferior, "nacida de vil linaje o en vil lugar", no menor de doce años y, la característica que más llamó nuestra atención, que ya no fuera virgen, como si las leyes y el conjunto de los hombres le hicieran un gran favor al someterlas a la "protección" y "gobierno" de uno de ellos, y aunque se les reconocían ciertos derechos y obligaciones a ellas y a su descendencia,[32] se encontraban en una marcada

[30] Por ejemplo, el Fuero de Baeza afirmaba lo siguiente con respecto a la barragania del hombre casado "[…] «El barón que hubiere mujer en Baeza ó en otras tierras, y barragana tuviere paladinamente, sean ambos ligados y fustigados.» Se tomó de la XXXVII, cap. XI del fuero de Cuenca". Francisco Martínez Marina, *op. cit.*, p. 263, nota 3. Por su parte, el Concilio de Valladolid de 1228 expresaba lo siguiente con respecto a la barraganía de los clérigos: "[…] que denuncien por descomulgadas todas las barraganas públicas de los dichos clérigos y beneficiados; y si murieren, que las entierren en la sepultura de las bestias… Item establecemos que después que el obispo así supiere la verdad, que prive a aquellos concubinarios públicos para siempre de los beneficios que hubieren […]". Francisco Martínez Marina, *op. cit.*, pp. 265 y 266, nota 3.

[31] *Ibid.*, pp. 262 y 263.

[32] "Los hijos de las barraganas eran considerados naturales y no espurios. Carecían de derecho de herencia en concurrencia con los legítimos, pero los fueros regionales hicieron excepción a esta regla. El de Cuenca, autorizaba a las barraganas encinta a reclamar alimento y el de Baeza la equiparaba a la mujer legítima en orden a la responsabilidad

situación de subordinación con respecto del hombre que las tutelaba con el establecimiento de este enlace.[33]

MATRIMONIO Y AMASIATO

La Iglesia católica, aunque toleró en gran medida el amancebamiento, barraganía o concubinato –cabe señalar que la institución eclesiástica utilizó esta última expresión en términos peyorativos–, siempre mantuvo una condena hacia esta práctica, misma que se acrecentó cuando afianzó su control sobre las uniones matrimoniales. De esta manera, San Isidoro de Sevilla escribía lo siguiente en el siglo VII: "Para el cristiano no es lícito tener al mismo tiempo muchas mujeres, ni siquiera dos. Solamente una, la esposa, y a falta de esposa, una cónyuge, esto es, una concubina". Para el siglo XII, Graciano definió con precisión a la concubina: "Es la mujer que al margen de instrumentos legales está unida al hombre por afecto conyugal. Por una parte, el amor hace a ésta, esposa, pero por otra parte la ley la llama concubina".[34]

Los Reyes Católicos, en las *Ordenanzas Reales de Castilla*, recopiladas por Alonso Díaz de Montalvo a finales del siglo XV, repudiaban la práctica de la barraganía o amancebamiento y dispusieron que, dado que el matrimonio era el sacramento de mayor solemnidad por haber sido instituido en el paraíso con la unión de Adán y Eva, se tenía que realizar "por aquellas palabras que manda la madre santa yglesia", lo que implicaba que consideraban que el único matrimonio legítimo era el que se realizaba públicamente a través de la institución eclesiástica. Asimismo, coartaron los derechos de los hijos nacidos en una unión de barraganía y establecieron que "ningún hombre casado no sea osado de tener ni tenga manceba públicamente".[35] Sin

---

por deudas del señor o marido". Solange Doyharçabal, "Concubinato y cristianismo", *Revista Chilena de Derecho*, vol. 7, núms. 1-6, 1980, p. 475, disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649321.pdf (consultado el 25 de octubre de 2017).

[33] Alfonso X el Sabio, *op. cit.*, p. 112.

[34] Solange Doyharçabal, *op. cit.*, p. 475.

[35] En sus *Ordenanzas*… los reyes católicos establecieron que los hijos de los clérigos que procrearon con sus barraganas no podían poseer ni heredar ningún bien de sus padres

embargo, estos decretos no lograron suprimir las uniones fuera del matrimonio.[36]

Con la conquista del Nuevo Mundo se inició un proceso de fusión étnica en el que, a la par del matrimonio legitimado por la Iglesia y de las uniones sexuales ocasionales, la barraganía, concubinato o amancebamiento tenía un papel de gran importancia, ya que, en muchas ocasiones, se convirtió en una de las formas más comunes de unión entre los conquistadores e inmigrantes europeos con las mujeres indias de los diversos territorios americanos de la Corona española, incluida, por supuesto, la Nueva España.[37] De esta manera, fueron bastante frecuentes los concubinatos entre españoles e indias, pero también era habitual que los primeros abandonaran a estas mujeres para conseguir otro enlace que les significara mejores perspectivas sociales. Es cierto que la legislación española y la Iglesia siempre desaprobaron este tipo de uniones en sus territorios ultramarinos, pero también es cierto que perduraron, "como si fuera cosa lícita", durante todo el periodo virreinal y se dieron tanto en las diversas castas como entre los propios españoles.[38] De hecho, las autoridades civiles y eclesiásticas, cuando detectaban este tipo de relaciones, intervenían y castigaban a los

---

ni de ningún pariente por vía paterna. Alonso Díaz de Montalvo, *Ordenanzas Reales de Castilla*, libro V, tít. III, ley II, disponible en: http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10120030 (consultado el 20 de octubre de 2017).

[36] Richard Konetzke, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias*, vol. VII, núm. 24, 1946, p. 221.

[37] *Id.*

[38] "Se dice, por ejemplo, de la isla de Cuba: «La barraganía fue, quizá, la forma de unión más general antes de 1555, siendo aceptada tan tranquila y sosegadamente, como el matrimonio de bendición». O del Perú: «El concubinato, en la forma legal con la que se hallaba generalizada la barraganía en España, desde la época de la Reconquista, estaba, también, completamente arraigada en el Perú; y no era escandaloso en aquellas sociedades un vínculo que todos admitían y que, tanto el varón como la manceba y los hijos, llevaban en casa, observando las leyes morales de cariño, fidelidad y asistencia que preceptúa el matrimonio religioso»". Richard Konetzke, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias*, vol. VII, núm. 24, 1946, pp. 221 y 222.

amancebados, pero nunca pudieron tener control efectivo sobre el gran número de estas uniones ni evitar que se llevaran a cabo.[39]

En la época novohispana, las mujeres y hombres que vivían en concubinato, amancebados o abarraganados, eran aquellos que establecían una relación de pareja de forma "consuetudinaria", la cual era considerada por las autoridades religiosas y civiles como una "incontinencia", un vínculo de "trato ilícito" y "pecado público" que conllevaba la práctica de una sexualidad prohibida, ya que no estaba legitimado por el sacramento del matrimonio.[40] Podía tratarse de un hombre que vivía con una mujer distinta a su esposa. A este primer caso es al que se le llamaba amancebamiento, aunque este término también hacía referencia a las relaciones "no necesariamente permanentes" de un hombre casado con una mujer que no era su esposa.[41] Existía también la unión de mujer y hombre solteros, en ambos casos el lazo establecido tenía un carácter duradero o permanente sin el reconocimiento de la institución eclesiástica.

El Primer Concilio Provincial Mexicano, realizado en el año de 1555, estableció claramente las reglas en cuanto al matrimonio se refiere y a la denostación de cualquier relación extramatrimonial que pudiera considerarse como "pecado público". De esta manera, se ordenó a los provisores proceder contra los adúlteros, bígamos, hechiceros, blasfemos, entre otros y, por supuesto, contra "los que hacen vida maridable con sus mujeres, no habiendo recibido las bendiciones de la

[39] Richard Konetzke, *op. cit.*, pp. 223-225.

[40] Véase: Ulrike Schmieder, "Violencia y transgresiones morales en las relaciones de género: la reacción de la justicia (México desde finales de la Colonia hasta las reformas liberales)", en Marcela Suárez (coord.) *Impunidad. Aproximaciones al problema de la injusticia*. México, UAM-A, 2002, p. 15. También véase: Marcela Suárez Escobar, "Sexualidad, Ilustración, religión y transgresión. Los bígamos adúlteros y amancebados novohispanos", en Noemí Quezada (coord.) *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM/UAM, 1997, p. 56.

[41] Nótese que a la relación continua y sin matrimonio que un hombre establecía con una mujer distinta a su esposa, se le caracterizaba como amancebamiento o concubinato, mientras que, si una mujer casada establecía un lazo similar, se consideraba adulterio. Véase Jimeno Roldán Aranguren, *op. cit.*, pp. 391-429.

Iglesia" y los "públicos concubinarios".[42] Se ponía especial atención en los extranjeros y los hombres "de los reinos de España" que pasaban al Nuevo Mundo en compañía de mujeres, ya que se les exigía que comprobaran fehacientemente que no estaban amancebados:

> [...] estatuimos y mandamos que las personas que acá pasaren diciendo ser casados, traigan testimonio bastante de los pueblos donde son naturales o han vivido o estado, registrado por el juez eclesiástico de Sevilla o por los oficiales de su majestad que residen en la casa de la contratación, cómo son casados *in facie ecclesiae*; y si este testimonio no trajeren, sean obligados a hacer probanza, dentro de el término que nuestro juez les señalare, cómo son casados; la cual, si no fuere suficiente, queremos que nuestros jueces les den y señalen termino de año y medio para que puedan enviar a España a las partes donde residieron y se casaron y traer probanza y testimonio de cómo son casados legítimamente; y si dentro de el dicho tiempo no trajeren el dicho testimonio, provea el juez de el remedio que mejor le pareciere.[43]

Le corresponde al Concilio de Trento a mediados del siglo XVI, al referirse a la reforma del matrimonio, expresar también una condena abierta en contra de la barraganía o concubinato, tanto de hombres casados como de los clérigos e, incluso, de los solteros. A este respecto se debe recordar que dicho concilio respondía a los argumentos referentes al matrimonio que manifestaron los distintos reformadores: Lutero, Calvino y Zwinglio. Al respecto, el historiador del derecho canónico, James Brundage, afirmó que los protestantes, a pesar de sus diferencias doctrinales:

> Rechazaron la idea de que el matrimonio fuera un sacramento, repudiaron la practica obligatoria del celibato, sostuvieron que el clérigo debía ser libre de casarse, criticaron la ley matrimonial de la iglesia, particularmente su tolerancia al matrimonio clandestino y al concubinato de los laicos, y

[42] Primer Concilio Provincial Mexicano, capítulo VI, en Pilar Martínez López-Cano (ed.), *Concilios Provinciales Mexicanos*, México, UNAM, edición digital (s.f.), p. 8. También véase: Marcela Suárez Escobar, *op. cit.*, p. 56.

[43] Primer Concilio Provincial Mexicano, capítulo XXXIX, en Pilar Martínez López-Cano (ed.), *op. cit.*, p. 47.

rechazaron gran parte de las enseñanzas de la Iglesia Medieval acerca de la función del sexo en el matrimonio.[44]

En un primer momento, los reformadores discutieron las cuestiones en torno al matrimonio clandestino. Práctica que, en el orbe católico del siglo XVI, era bastante común. Lutero, así como Calvino, pensaba que el matrimonio debía ser un pacto entre los esposos y que éste solamente podía llevarse a cabo si existía la bendición de los padres. En consecuencia, una de las discusiones que terminó por romper políticamente con la Iglesia católica fue aquella sobre el carácter sacramental del matrimonio, ya que ésta última afirmaba que dicha unión constituía uno de los siete sacramentos. En oposición a esto, Lutero creía que el matrimonio no era como tal un sacramento, sino un "producto de orden natural".

En su afán de consolidar el matrimonio católico y denostar las uniones que se realizaban fuera de él, el Concilio de Trento exigió que las concubinas fueran despedidas y quien no lo hiciera, después de tres amonestaciones, sería excomulgado; asimismo, las mujeres que permanecieran en tal situación serían castigadas y, si el caso lo ameritaba, desterradas con el apoyo del brazo secular:[45]

> Grave pecado es que los solteros tengan concubinas; pero es mucho más grave, y cometido en notable desprecio de este grande sacramento del Matrimonio, que los casados vivan también en este estado de condenación, y se atrevan a mantenerlas y conservarlas algunas veces en su misma casa, y aun con sus propias mujeres. Para ocurrir, pues, el Santo Concilio con oportunos remedios a tan grave mal; establece que se fulmine excomunión contra semejantes concubinarios, así solteros como casados, de cualquier estado, dignidad o condición que sean, siempre que después de amonestados por el Ordinario aun de oficio, por tres veces, sobre esta culpa, no despidieren las concubinas, y no se apartaren de su comunicación; sin que puedan ser absueltos de la excomunión, hasta que efectivamente obedezcan a la corrección que se les haya dado. Y si despreciando las censuras permanecieren un año en el concubinato,

[44] James Brundage, *op. cit.*, p. 543.
[45] Solange Doyharçabal, *op. cit.*, p. 476.

> proceda el Ordinario contra ellos severamente, según la calidad de su delito. Las mujeres, o casadas o solteras, que vivan públicamente con adúlteros, o concubinarios, si amonestadas por tres veces no obedecieren, serán castigadas de oficio por los Ordinarios de los lugares, con grave pena, según su culpa, aunque no haya parte que lo pida; y sean desterradas del lugar, o de la diócesis, si así pareciere conveniente a los mismos Ordinarios, invocando, si fuese menester, el brazo secular; quedando en todo su vigor todas las demás penas fulminadas contra los adúlteros y concubinarios.[46]

De esta manera, la barraganía pasó a ser una falta que el derecho penal y las normas eclesiásticas perseguirían ya sin tolerancia alguna.

Poco después, el Tercer Concilio Provincial Mexicano –realizado en 1585– en completa concordancia con el tridentino, consideraba como un delito muy serio el que una pareja viviera amancebada, por lo que estableció el mismo proceso y las mismas sanciones para combatir esta práctica:

> Grave es el delito de los que viven públicamente amancebados con escándalo del pueblo, pero gravísimo el de aquellos que, estando casados, haciendo injuria al sacramento, y violando la fe que recíprocamente deben guardarse los consortes, están encenegados en tan detestable vicio; por cuyo motivo mandó el tridentino que se procediese contra ellos. En cuyo cumplimiento establece y manda este concilio que los jueces eclesiásticos hagan diligentísima pesquisa si hay algunos que vivan públicamente en semejante estado, y ejecuten contra ellos las penas establecidas por derecho, agravándolas por razón de la contumacia, reincidencia y gravedad de la culpa, y de los reos que la cometan, de suerte que dejen tan abominable vicio, y salgan del riesgo en que se hallan sus almas.[47]

[46] *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Con texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847, pp. 286-287 (capítulo VIII, sesión XXIV del 11 de noviembre de 1563), disponible en: http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf (consultado el 13 de septiembre de 2015).

[47] *Tercer Concilio Provincial Mexicano* (en adelante TCPM), Libro V, Título X, sesión I) *CPM*, en Pilar Martínez López-Cano (ed.), *Concilios Provinciales Mexicanos*. México UNAM, edición digital (s.f.), p. 247: "Castíguese severamente a los públicos amancebados". La

Aquí queremos llamar la atención sobre los argumentos, tanto del Concilio de Trento como del Tercer Concilio Provincial Mexicano, que hacen pensar que las mujeres cargaban con mayor responsabilidad que los hombres en los casos de amancebamiento, concubinato o barraganía, y que deja patente la subordinación en que se encontraban ellas, incluso en estas relaciones consideradas no legítimas y delictuosas. Ambos concilios manifestaban que eran los hombres quienes tenían la obligación de despedir y terminar la comunicación con su concubina, eran ellos a quienes se asignaba un papel activo para poner punto final a tan dañino "pecado público". Por otro lado, si bien ambos concilios planteaban castigos severos para las mujeres y hombres implicados en este tipo de uniones, era explícitamente a las primeras, como si fueran ellas quienes provocaban tales relaciones, al despertar la lujuria entre los hombres, a quienes se defenestraba para condenarlas al destierro: "Si la mujer que vive en tal estado fuere casada, y no obedeciere después de tres amonestaciones, será castigada gravemente a proporción de su culpa, y echada del pueblo o diócesis, si le pareciere al obispo, implorando en caso necesario el brazo seglar, como lo dispone el tridentino".[48]

Como puede observarse, los diferentes concilios realizados durante el siglo XVI consideraban que tanto hombres como mujeres cometían una falta importante que atentaba contra el matrimonio y la sociedad en su conjunto al vivir amancebados, pero era sobre las mujeres que estaba más pendiente el ojo vigilante de la Iglesia. Ya de suyo era muy grave que una mujer soltera entablara una relación de esta índole, pero

---

legislación monárquica contenida en la *Recopilación de leyes de los Reynos de Las Indias* era más suave con respecto a las mujeres de calidad indias, ya que en dicho texto se asentó que a ellas no se les aplicara ninguna pena pecuniaria y si se sospechaba que algunas indias vivían amancebadas serían "[...] apremiadas por las justicias á que se vayan a sus pueblos, ó á servir, señalándoles salario competente". *Recopilación de leyes de los Reynos de Las Indias, mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor*, t. II, libro VII, título VIII, leyes V y VIII, Madrid, Julián de Paredes, 1681, p. 282-283, disponible en: http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias (consultado el 29 de julio de 2014).

[48] *TCPM*, Libro V, Título X, sesión I: "Castíguese severamente a los públicos amancebados", en Pilar Martínez López-Cano (ed.), *Concilios Provinciales Mexicanos*, México, UNAM, edición digital (s.f.), p. 247.

aquellas que estaban casadas y amancebadas al mismo tiempo, eran objeto de un trato diferenciado y se les castigaba precisamente "en proporción de su culpa", eran ellas a quienes las autoridades eclesiásticas consideraban como las mujeres más peligrosas por encima del amasiato que cometían los hombres y las solteras; desde el punto de vista legal y religioso, su falta era doble porque cometían adulterio y vivían amancebadas, además de que se consideraba que ellas eran quienes inducían y provocaban a los varones para pecar y delinquir al involucrarse en una relación adulterina.

AUTORIDAD PATRIARCAL Y MUERTE EN EL AMASIATO

Ya se ha mencionado que el matrimonio eclesiástico otorgaba una serie de derechos y obligaciones a los contrayentes, de las que destaca la sumisión de las mujeres y el deber de sus esposos de proveerlas y protegerlas. A raíz de estas características y de la condena social y legal hacia las mujeres que establecían una relación de barraganía, concubinato o amancebamiento, podría pensarse que la justicia novohispana castigaba más severamente a los maridos que asesinaban a sus esposas que a los hombres que privaban de la existencia a sus concubinas. Sin embargo, los derechos legales adquiridos por los maridos con el enlace nupcial, entre otros elementos, precisamente les permitían llamar la atención, corregir y castigar a sus esposas cuando consideraban que incurrían en comportamientos indebidos e ilícitos, y en el caso de llegar a matarlas, alegar que no hubo dolo al hacerlo, sino que se trataba de un crimen de ocasión porque mediaba el "tierno amor" establecido con el vínculo conyugal. De esta manera, el caso de homicidio de una amasia descrito a continuación fue considerado como doloso, ya que, si bien se trató de hacer valer argumentos en torno a la autoridad patriarcal del perpetrador, no bastaron para eximirlo del castigo judicial correspondiente.

La causa en cuestión fue por homicidio, formada contra Isidro Vicente por el asesinato de Agustina María. El 7 de noviembre de 1799, el alcalde mayor provisional de la villa de Cuernavaca, don

Francisco Xavier Ramírez, recibió una pequeña esquela de parte del gobernador del pueblo de Xoxocotla, en la que le informaba escuetamente, y sin más explicaciones, que había un muerto en su localidad y pidió se enviaran ministros para realizar las averiguaciones convenientes.[49] De inmediato, el alcalde comisionó a don Francisco Velásquez, alguacil mayor de dicha jurisdicción, y al cirujano de la real cárcel, don Mariano Zarantes, para que reconocieran el cadáver y realizaran las diligencias correspondientes para esclarecer los hechos. Al llegar a dicho pueblo de indios, fueron conducidos a la casa de la viuda Agustina María, a quien encontraron "tendida voca arriba en el quicio de la puerta con la cavesa por fuera del quarto y los pies para adentro desde cuyo sitio asta su cama se vieron rastros de sangre que demostraba haberla arrastrado [...]".[50] Al revisar el cadáver, el facultativo encontró por lo menos seis heridas en el pecho, espalda y abdomen que bastaban para causarle la muerte, pero además, le encontró alrededor de 30 heridas "intercutáneas" en brazos y piernas, que daban testimonio de que Agustina María había luchado por su vida.

Las autoridades del pueblo fueron interrogadas para esclarecer el motivo del asesinato y, entre otras cosas, se les preguntó si la difunta "trataba lícita o ilícitamente con algún hombre", a lo que respondieron no tener ningún conocimiento al respecto, por lo que el comisionado regresó a Cuernavaca sin ninguna pista del responsable del homicidio. Pero la noche del 8 de noviembre, las autoridades del pueblo de Xoxocotla prendieron a Isidro Vicente, vecino de dicha localidad, y lo presentaron ante las autoridades de Cuernavaca; al día siguiente se le tomó declaración a Francisco Paulino, hijo de nueve años de edad de la difunta Agustina María, quien había señalado al detenido como el hombre que "visitaba" frecuentemente a su madre y que, de hecho, entraba a su casa a todas horas "y hasta dormía en el tapextle con su madre", lugar donde él también pernoctaba. En la declaración de este niño se sustentó la acusación de homicidio hacia Vicente, ya que el pequeño:

[49] AGN, Ramo Criminal, vol. 50, exp. 26, fs. 415-498.
[50] *Ibid*., f. 419v.

> […] vio que una noche que no se acuerda qual fue pero habrá pocos días, estando acostada su madre con el deponente, entró Isidro Vicente diciendo que haces visita, y haviendole contextado su madre se acostó con ella y a poco rato le dixo aquel donde te has andado emborrachando hoy sin hacer aprecio de tu hijo, a lo que le contexto su mamá: eso no es de tu cuenta a bien que no gaste nada tuyo y entonces se enojó Vicente y le dijo ahora veras si te mando y es de mi cuenta y sacó un cuchillo con su cacha de palo […] y comenso a darle con él, lo que visto por el declarante se vajo de la cama y temeroso de que no lo matara se fue saliendo quedito y se salio á esconder tras un cuescomate o troje de maíz, desde donde estuvo oyendo el ruido de los puñetes que Vicente le daba á su madre, quien solo decía hay, hay, hay, y a poco rato de que ya no se quejaba, salio Vicente estirando por el suelo a su madre hasta la puerta, y después saco lumbre con el eslabón y fue a prender con la yesca el gallinero […][51]

Parece ser que Vicente se encontraba ya molesto la noche de la tragedia, pues sabía que Agustina no había estado en su casa y, además, tenía la firme sospecha de que había salido a beber con algún otro hombre. Pero, sin duda, fue la airada respuesta de la mujer la que acabó por enfurecerlo, y a pesar de no estar casados, no dudó en hacer alarde de una violencia brutal para castigar el comportamiento de su amasia.

Cabe destacar que Vicente estaba casado con Marcelina María, quien declaró que tenía conocimiento de que su marido hacía dos años que había estado en amasiato con Agustina, pero que tenía cosa de un año "que la largó", cosa que desde luego era falsa porque él aún la veía con frecuencia. Afirmó que en aquel entonces tenía muchos disgustos con su marido, pero a pesar de ello, siempre le aconsejó que dejara la amistad con la viuda "porque si le hacían algún daño se la achacarían á él como ahora ha sucedido".[52]

Isidro Vicente, con respecto al amasiato con Agustina, argumentó lo mismo que su esposa: que sí tuvo trato ilícito con la difunta, pero que hacía tiempo que lo había dejado. Siempre negó ser el homicida y su defensor aseveró que no podía existir "ánimo sangriento" si no

[51] *Ibid.*, fs. 425-425v.
[52] *Ibid.*, fs. 428v-429.

existía la ilícita amistad;[53] el abogado incluso llegó a asegurar que de haber cometido el asesinato, Vicente lo habría hecho en estado sonámbulo.[54] Si bien el reo y su defensor, al negar la comisión del homicidio, no sostuvieron ningún argumento de índole patriarcal a lo largo del proceso, el testimonio del niño Francisco Paulino dio cuenta de cómo Isidro Vicente, a pesar de no haber matrimonio de por medio, consideraba tener autoridad para reprender y someter a Agustina María, y cuando ésta no lo permitió, el agresor tomó el camino de la violencia y el asesinato para reafirmar dicha autoridad. El 30 de marzo de 1802, la real Sala del Crimen de la Ciudad de México sentenció a Isidro Vicente a cuatro años de presidio en la plaza de Veracruz, sin sueldo y a ración, por considerar que cometió un crimen doloso.

Un elemento sobresaliente en este caso es que el gobernador y el alcalde del pueblo de Xoxocotla, a pesar de que en un primer momento negaron la "ilícita amistad" entre los implicados, en posteriores declaraciones afirmaron que "sabían de oídas" que isidro Vicente y Agustina María sostenían una relación de amasiato, que "se trataban",[55] e incluso que su esposa lo había exhortado a terminar esa relación. Lo anterior deja patente que, a pesar de la prohibición eclesiástica vigente en torno al amasiato, este tipo de relación se daba con mucha frecuencia en el ámbito novohispano y que, al interior de la misma, se pretendía ejercer el dominio patriarcal sobre las mujeres involucradas en la misma medida que en el matrimonio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Matrimonio y amancebamiento, barraganía o concubinato, uniones conyugales que han compartido un largo camino en paralelo en el marco jurídico y religioso que se solidificó desde la Edad Media española. Con el correr de los siglos, el matrimonio fue controlado por la Iglesia católica y elevado a rango de institución primordial de la so-

[53] *Ibid.*, f. 457v.
[54] *Ibid.*, f. 479.
[55] *Ibid.*, fs.226-227v.

ciedad; en ella se transmitían los valores fundamentales de la familia, se configuraba la identidad de hombres y mujeres para desempeñar roles específicos en el complejo entramado social y, además, prescribía los límites de lo lícito y lo ilícito respecto a las prácticas sexuales. En esta unión, ambos contrayentes estaban obligados a "vivir en armonía", pero los hombres ejercían plena autoridad con el respaldo de la institución eclesiástica.

Por su parte, el amancebamiento fue tolerado por la legislación civil y la institución eclesiástica durante la Edad Media, pero, a inicios de la época moderna, fue rechazado, vilipendiado y perseguido sin nunca lograr su desaparición ni en la península ibérica ni en Nueva España. La Corona y la Iglesia, a través de la legislación y los decretos promulgados en los tres primeros concilios provinciales, proscribieron a los hombres establecer relaciones de barraganía y atacaron los derechos de las concubinas y su descendencia, manifestados por diversas ciudades en sus códigos forales. De esta manera, el amancebamiento se convirtió en una unión ilícita, un remedo grotesco del matrimonio a ojos de la ley y la religión y, en ese sentido, no implicaba al hombre amancebado ser un padre cabeza de familia con plena autoridad de corregir y castigar los "malos comportamientos" de las mujeres, es decir, de ejercer la potestad como en las uniones conyugales legitimadas, al menos en teoría.

El amancebamiento estaba proscrito en la Nueva España y las autoridades monárquicas y eclesiásticas lo perseguían; también en el marco de tales relaciones, la mayoría de los hombres, si no es que todos, y también muchas mujeres, reconocían y reproducían el modelo de autoridad masculina legitimado a través del sacramento del matrimonio. Por tal motivo, cuando una mujer amancebada se atrevía a enfrentar a su pareja, rompía con el patrón de mujer sumisa que marcaba la impronta cultural del poder masculino, por lo que corría el riesgo de ser castigada y de sufrir la violencia, incluso mortal, por parte de sus parejas. Así, el amasiato también funcionaba como un elemento que legitimaba el orden patriarcal novohispano donde los hombres eran los únicos sujetos con el derecho de someter a las mujeres.

Finalmente, cabe destacar que, tanto la legislación medieval, como los concilios provinciales mexicanos eran textos de carácter prescriptivo. Y es que, si bien es cierto que su finalidad primordial era la de

normar, regular y administrar la estructura eclesiástica, también tenía como objetivo proponer, tanto a los feligreses, como a los religiosos, reglas específicas de comportamiento. No obstante, en la realidad novohispana, estas normas nunca se cumplían en su totalidad. Ejemplo de esto último fue el amancebamiento, práctica ampliamente difundida en todo el orbe cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandría, Clemente de, *El pedagogo*, Madrid, Gredos, 1998.

Aquino, Tomás de, *Suma contra los gentiles*, t. II, Madrid, BAC, 2007.

Ariès, Philippe, "El matrimonio indisoluble", en Philippe Ariès *et al.*, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987, pp. 189-214.

Brundage, James A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, FCE, 2000.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1991.

——, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI, 2019.

Jimeno Aranguren, Roldán, *Matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico navarro (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Dykinson, 2015.

Konetzke, Richard, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias*, vol. VII, núm. 24, 1946, pp. 215-237.

Lozano Armendares, Teresa, *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, Ciudad de México, siglo XVIII*, México, UNAM, 2005.

Lussu, Joyce, *Padre, Patrón, Padreterno. Breve historia de esclavas y matronas, villanas y castellanas, brujas y mercaderas, proletarias y patronas*, Barcelona, Anagrama, 1979.

Maldonado de Elizalde, Eugenia, "*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 14, 2002, pp. 535-645.

Martínez López-Cano, Pilar (ed.), *Concilios provinciales mexicanos*, México, UNAM, edición digital (s.f.).

Morineau, Marta y Román Iglesias González, *Derecho romano*, México, Oxford, 2017.

Schmieder, Ulrike, "Violencia y transgresiones morales en las relaciones de género: la reacción de la justicia (México desde finales de la Colonia hasta las reformas liberales", en Marcela Suárez (coord.) *Impunidad. Aproximaciones al problema de la injusticia*, México, UAM-A, 2002, pp. 9-34.

Suárez Escobar, Marcela, "Sexualidad, Ilustración, religión y transgresión. Los bígamos adúlteros y amancebados novohispanos", en Noemí Quezada (coord.), *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM/UAM, 1997, pp. 53-69.

Ureña y Smenjaud, Rafael de, *Historia de la literatura jurídica española. Sumario de las lecciones dadas en la Universidad Central durante el curso de 1897 a 98 y siguientes*, t. I, vol. I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1906.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la real Academia de la Historia*, t. III, Madrid, Imprenta Real, 1807, disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=kxQyAQAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Alfonso+X+(King+of+Castile+and+Leon)%22&hl=es&sa=X&ei=E2fEU4i-DYqn8gHB94CwBw&ved=0CDEQ6AEwBA#v=onepage&q&f=false>, (consultado el 14 de julio de 2014).

Díaz de Montalvo, Alonso, *Ordenanzas Reales de Castilla*, 1518, disponible en: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10120030>, (consultado el 20 de octubre de 2017).

Doyharçabal C., Solange, "Concubinato y cristianismo", *Revista Chilena de Derecho*, vol. 7, núm. 1-6, 1980, pp. 469-480, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649321.pdf>, (consultado el 25 de octubre de 2017).

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Con texto latino corregido según

la edición auténtica de Roma publicada en 1564, Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847, disponible en: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>, (consultado el 13 de septiembre de 2015).

Martínez Marina, Francisco, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alonso el Sabio*, t. I, Madrid, Imprenta D. E. Aguado, 1834, disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com>, (consultado el 23 de noviembre de 2017).

Monreal Zia, Gregorio y Roldán Jimeno Aranguren, "Naturaleza y estructura del matrimonio y otras uniones afines en el derecho histórico hispánico, con especial atención a Navarra", *Príncipe de Viana*, núm. 250, 2010, pp. 501-538, disponible en: <http://www.culturanavarra.es/uploads/files/06_Monreal_Jimeno_250_web.pdf>, (consultado el 27 de junio de 2017).

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor, Madrid, Julián de Paredes, 1681, disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>, (consultado el 29 de julio de 2014).

Sánchez Herrero, José, "Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales", *Clío & Crimen*, núm. 5, Durango, España, 2008, pp. 106-137, disponible en: <https://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_520_1.pdf>, (consultado el 28 de julio de 2017).

Segunda parte

La familia en el Concilio Vaticano II

Lourdes Villafuerte García[1]

MOMENTO DEL CONCILIO

En plena Guerra Fría y a tan sólo catorce años de haber concluido la Segunda Guerra Mundial, la milenaria Iglesia católica se propuso ponerse al día. El 9 de octubre de 1958 murió Pío XII, personaje polémico que, aunque siempre fue elogiado en vida, tras su muerte se publicaron notas críticas a su gestión; Pío XII no ocultaba su anticomunismo, pero dejó un cierto sabor de inclinación al fascismo que se ha traducido a lo largo de los años en el estancamiento de su causa de canonización, impugnada principalmente por su actuación durante el Holocausto.

El 28 de octubre de 1958 fue elegido papa el patriarca de Venecia, Angelo Roncalli, quien tomó el nombre de Juan XXIII, nombre con el cual buscaba distanciarse de los Píos, que se caracterizaban por su conservadurismo. Sorpresivamente, el 25 de enero de 1959, anunció la celebración de un concilio ecuménico, en medio del silencio de los presentes y los ausentes en la iglesia de San Pablo; incluso, el *Osservatore Romano* le da un lugar secundario. Lo mismo pasó en México con la revista católica *Christus*, que no comenzó a hablar del asunto sino hasta el mes de agosto de ese año. Todo ello hizo patente la resistencia al cambio de varios sectores de la Iglesia, en especial de la curia

[1] Profesora investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

romana; sin embargo, el papa no cejó. Al parecer, Juan XXIII percibía los crecientes problemas que la institución eclesiástica enfrentaba, en especial, una seria dificultad para hacerse comprender por la grey.

Según Hans Küng, ya había muchas inquietudes en muchas partes del mundo respecto de la casi imposibilidad de comunicación entre los fieles y la jerarquía de la Iglesia; se imponía una reforma de la liturgia y una reforma de la Iglesia en su conjunto. En cuanto a la liturgia, algunos sacerdotes habían experimentado hacer algunos cambios que incluían hablar en lengua vernácula y de frente a los fieles, con cierto beneplácito de éstos, así como de algunos párrocos. Küng recuerda acerca de este experimento en Lucerna: "[Los jóvenes] se entusiasman. A nuestro párroco le gusta. El obispo [de Lucerna] no se entera. Y Roma queda lejos".[2]

Como perito activo, primero del obispo Karl Joseph Leiprecht, de Rottenburg, y luego del concilio, nombrado por el papa, Küng narra esta experiencia en sus memorias. Para comenzar, se formó la comisión antepreparatoria del concilio, al cual se le dio el nombre de Concilio Vaticano II, formado por miembros de la curia romana y presidido por el cardenal secretario de Estado, Domingo Tardini. El 29 de junio se dio a conocer que su objetivo era "promover el incremento de la fe católica y una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano y adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades de nuestros tiempos".[3] En el *Motu proprio* se establece un reglamento básico para el funcionamiento de las comisiones, las cuales son las siguientes:

a) Comisión teológica, encargada de examinar las cuestiones que rozan con la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición, la fe y las costumbres
b) Comisión de los obispos y del gobierno de las diócesis
c) Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano
d) Comisión para los religiosos
e) Comisión para la disciplina de los sacramentos

[2] Hans Küng, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, Trotta, 2004, p. 219.

[3] Juan XXIII, "*Motu proprio*. Constitución de las comisiones preparatorias del Concilio Ecuménico", *Christus*, núm. 296, julio de 1960, pp. 557-560.

f) Comisión de la Sagrada Liturgia
g) Comisión de los estudios y los seminarios
h) Comisión de la Iglesia oriental
i) Comisión para las misiones
j) Comisión del apostolado de los laicos para Acción Católica, religiosa y social.[4]

Según Küng, las comisiones están dominadas por miembros de la curia romana, en especial por el Santo Oficio, presidido por el cardenal Alfredo Ottaviani, y toda información se guarda en secreto. Para 1962 hay 70 esquemas y siete borradores ya listos para ser discutidos, obra del equipo curial liderado por el inquisidor. Cuatro de estos esquemas son teológicos y tres se refieren a los siguientes temas: la liturgia, los medios de comunicación y la unidad de la Iglesia.[5] Entre los esquemas de tema teológico, hay uno que se titula "Sobre castidad, virginidad, matrimonio y familia", cuya discusión menciona el teólogo en un apartado casi al final del primer volumen de sus memorias, pues tienen más peso otros esquemas como el de la unidad de la Iglesia, la liturgia, el de la reforma de la Iglesia, la relación con los judíos, entre otros.

El papa Roncalli señaló en su discurso de apertura del concilio que

> La clave del concilio es [...] una predicación de la fe acorde con los tiempos y, con ello, el abandono del gueto intelectual, terminológico y religioso: un "salto hacia adelante" (*un balzo avanti*) en una comprensión de la fe y una formación de la conciencia más profunda; por supuesto en perfecto acuerdo y fidelidad a la doctrina auténtica, aunque ésta también hay que estudiarla y exponerla con los modos de la investigación y la formulación literaria de un pensamiento moderno.[6]

Por otra parte, el papa resistió los embates del cardenal inquisidor Ottaviani, quien pretendía abordar asuntos doctrinales con el fin de

[4] *Ibid.*, p. 557.
[5] Küng, *op. cit.*, pp. 339-340.
[6] *Ibid.*, p. 357 (las cursivas son del autor).

condenar ciertas posturas, y define que el concilio tiene un carácter pastoral; asimismo, ante las pretensiones de imponer severas condenas, "el papa Roncalli se muestra contrario a cualquier clase de anatema y recomienda en su lugar el método de una *misericordia presta a la ayuda*". Por otra parte, Juan XXIII llama a una apertura ecuménica, así como a renunciar al antiprotestantismo, al antimodernismo y a un estéril anticomunismo.[7]

Si bien no se produce un documento específico acerca de la familia, sí hay una parte de la Constitución pastoral G*audium et spes* que toca varios aspectos acerca de este tema en el segundo apartado ("Algunos problemas más urgentes"), capítulo I ("Dignidad del matrimonio y de la familia"). Para este trabajo, sólo me referiré a dos temas: el matrimonio y el control de la natalidad. Expondré en qué consiste el discurso y lo relacionaré con algunas conductas sociales.

La Constitución pastoral G*audium et spes* consta de 93 numerales divididos en un Proemio, una primera parte que consta de cuatro capítulos, una segunda parte de seis capítulos, y una conclusión; el primer capítulo de la segunda parte se titula "Dignidad del matrimonio y de la familia", y va del numeral 47 al 52.[8]

El capítulo comienza por señalar la importancia de la comunidad conyugal y familiar para la vida social; se cuenta con diversos medios que deben servir para fomentar esta comunidad de amor y respeto a la vida y que ayudan a los esposos y padres en el cumplimiento de su "excelsa misión". Critica las actitudes que contravienen "la dignidad de esta institución", a la que considera "oscurecida por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones [...] el amor matrimonial [sexo conyugal] queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación", sin dejar de lado "perturbaciones" de tipo económico, social,

[7] *Ibid.*, p. 358 (las cursivas son del autor).

[8] *Constitución pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, San Pedro, 7 de diciembre de 1965, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. En los documentos pontificios, los párrafos que los constituyen suelen estar numerados de manera consecutiva, de tal manera que para citar alguna parte del documento, se cita el numeral y no la página.

psicológico y civil. En diversas partes del mundo se manifiesta ya una preocupación por el incremento demográfico, no obstante, la Iglesia apunta a no cambiar sus conceptos acerca de la procreación.[9]

En el numeral 48 se resume la doctrina de la Iglesia acerca del matrimonio, donde se encuentran los siguientes elementos:

1. Instituido por Dios
2. Se establece por el libre consentimiento de los cónyuges
3. La institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole
4. La fidelidad conyugal es uno de los bienes del matrimonio
5. El bien del matrimonio y de los hijos exige la indisolubilidad
6. Resalta el amor en el símbolo de la alianza de Cristo con su Iglesia
7. La paternidad y maternidad se ven como una misión
8. Compete a los padres la educación de sus hijos y valora la oración en familia
9. Compete a los hijos santificar a sus padres con piedad filial y corresponder a los beneficios de ellos recibido; así como la asistencia a los padres en sus dificultades en la vejez.[10]

En el numeral siguiente se habla del amor tanto en lo que se refiere al sentimiento amoroso, como al sexo conyugal. Concibe al amor como un gran bien que se comunica a las personas y es lo que enriquece "con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu". Habla del fomento y crecimiento del amor y aun de su perfeccionamiento, superando la inclinación puramente erótica "que por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente". Celebra el sexo conyugal como honesto y digno. Se considera a la mutua fidelidad como un valor muy importante, donde queda excluido el adulterio y el divorcio. La estrategia que la Iglesia propone es que los esposos den testimonio de fidelidad y amor mutuo, así como educar a sus hijos para llevar-

[9] *Ibid.*, núm. 47.
[10] *Ibid.*, núm. 48.

los "por la senda del culto a la castidad", para después caminar hacia un honesto noviazgo y, finalmente, hacia el matrimonio.[11]

El modelo matrimonial católico no sufre cambio alguno para decepción de muchos asistentes al concilio, quienes habrían preferido tocar ciertos temas controvertidos como el control de la natalidad, el divorcio o los matrimonios mixtos. Se llega a proponer, por parte de las Iglesias orientales, a la comisión creada para estudiar diversos temas alrededor del matrimonio, que se tolere el segundo matrimonio de la persona que ha sido abandonada.[12]

A lo largo de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado hay un cuestionamiento al matrimonio institucionalizado, sobre todo por el rito católico, y hay un número importante de parejas consensuales; por otro lado, los demógrafos, como Julieta Quilodrán, distinguen dos tipos de concubinato: el tradicional y el moderno. El concubinato *tradicional* es la tendencia a uniones de hecho, asociadas a situaciones de pobreza que las personas tienen en áreas rurales y en las capas pobres urbanas, lo cual ha sido documentado por el célebre antropólogo Óscar Lewis en su obra acerca de los pobres de ese periodo; en ella, los pobres en su situación marginal, manifiestan desconfianza hacia la Iglesia. El segundo tipo de concubinato es el que Quilodrán llama *moderno*, el cual practican las personas de nivel socioeconómico medio o alto, con altos niveles educativos y con doble ingreso; al parecer también tienen la voluntad de hacer a un lado las instituciones.[13]

A principios de los años sesenta se da un acontecimiento crucial: el acceso a "la píldora"; esta nueva tecnología provoca un cambio cultural en la manera de concebir el cuerpo, pues se puede tener el

[11] *Ibid.*, núm. 49.

[12] Küng, *op. cit.*, pp. 563 y 566.

[13] Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, Emma Sánchez Ramírez (trad.), México, FCE, 1972 (Sección de Obras de Antropología), p. 304. Véase la introducción titulada "La escena", pp. 16-32 en Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, Carlos Villegas (trad.), México, Grijalbo, 1982 (Tratados y Manuales Grijalbo); Julieta Quilodrán (coord.), *Parejas conyugales en transformación. Una visión al finalizar el siglo XX*, México, Colmex Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 2011, cuadros y gráficos. De esta obra véanse la "Introducción", pp. 15-29 y "Los cambios en la familia vistos desde la demografía: Una breve reflexión", pp. 33-51, en especial las pp. 36-38 y 42.

control sobre él para una vida sexual separada de las posibilidades de embarazo, a lo cual se le llama y celebra como "amor libre". Incluso las parejas que deciden casarse toman el control de sus cuerpos, al poder planear el momento en que acceden a la paternidad. De otra parte, según Michelle Morales, el matrimonio religioso va perdiendo terreno, pues con la separación de la actividad sexual de la reproducción, el matrimonio pierde fuerza como hito fundador. En 1930, una cuarta parte de la población vivía en unión libre y quienes se casaban buscaban la seguridad que da el matrimonio civil, dejando en segundo lugar el matrimonio religioso. Si bien en los años posteriores disminuyó la tendencia al concubinato, a partir de los años noventa volvió a incrementarse la tendencia a la unión libre, lo cual reconoció la Iglesia católica en 2014.[14]

La Iglesia señala el divorcio como una "epidemia" y hace una apología de la fidelidad y la permanencia del amor,[15] lo cual contrasta con un acceso cada vez mayor a la separación o al divorcio, con un importante cambio social y cultural por su creciente aceptación, a pesar de que la institución eclesiástica insiste mucho en el dogma de la indisolubilidad.[16] Por otra parte, las separaciones de personas en unión libre que no implican el divorcio van en aumento; asimismo, los jóvenes expresan aceptación hacia la unión libre como una especie de noviazgo para conocer bien a la pareja y decidir entre el matrimonio o la separación, así como en la decisión de tener hijos. La propia Iglesia aceptó, también en 2014, que hay menos divorcios porque, de hecho, la gente se casa menos.[17]

[14] Michelle Morales, "En el umbral del matrimonio: los jóvenes y su idea de la conformación de una pareja", en Quilodrán, *op. cit.*, pp. 211-240; Sínodo de los obispos, III Asamblea General Extraordinaria, "Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la Evangelización", *Instrumentum laboris*, núm. 81, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html

[15] *Gaudium…*, *op. cit.*, núm. 47.

[16] *Ibid.*, núms. 42, 48, 49 y 50.

[17] Morales, *op. cit.*, p. 218-220; Sínodo de los obispos, *op. cit.*, *Instrumentum…*, n. 82 y 86; del mismo sínodo véase la *Relatio synodi*, 2014, núm. 27, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html

En los últimos tiempos, la Iglesia muestra una gran preocupación porque las personas se unen en pareja y fundan una familia, no solamente sin casarse por el rito católico, sino sin dar aviso alguno a ninguna institución, ni siquiera civil; de tal manera que le preocupa que este fenómeno social tan importante escape a la regulación de las instituciones.[18]

LA PROCREACIÓN Y EL CONTROL DE LA NATALIDAD

En el numeral 50 de *Gaudium et spes*, se trata del lugar tan importante que tiene la procreación y la educación de la prole. Se define a la procreación como un deber y una misión.[19] Pero hablar de procreación incluye hablar de sexo conyugal, acerca de lo cual la Iglesia prefería, como antaño, hablar de una manera velada: en lugar de hablar de sexo hablaba –y aún lo hace– de "amor conyugal".

Con un lenguaje ambiguo, se refiere a algunas conductas que, según su juicio, oscurecen la institución de la comunidad conyugal y familiar, entre las cuales menciona "el amor libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación". Al referirse al "amor libre", el documento insinúa la celebrada expresión de la década de 1960 que hace alusión a una libertad sexual sin matrimonio católico o civil de por medio, donde la libertad de estar con una pareja sólo por afecto dejaba de lado la institución matrimonial; y va un poco más allá, al afirmar que estos nuevos valores que daban un lugar al placer, es decir, al sexo conyugal placentero y no procreativo, y así se refería veladamente a las prácticas para evitar el embarazo, las cuales constituyen una "profanación".[20]

En la enumeración de las características del modelo familiar católico y después de mencionar su carácter sagrado, se habla del amor

[18] *Ibid., Instrumentum*…, núms. 81-84.
[19] *Gaudium*…, núms. 48 y 50.
[20] *Ibid.*, núm. 48.

conyugal (sexo conyugal) como "de índole natural"; es decir, como parte de los designios de Dios, y ordenado a la procreación.[21]

El numeral 49 se refiere al amor y al sexo conyugal con expresiones que recuerdan a Santo Tomás de Aquino, y afirma que el amor se perfecciona con el matrimonio, dentro del cual "la unión íntima de los esposos es honesta y digna".[22]

Con estos conceptos, la Iglesia intenta reposicionar el modelo que tiene como base el matrimonio católico frente a los valores del *amor libre* que, de manera desbordante y con rapidez, cuestionan esos antiguos preceptos.

Gaudium et spes señala a los hijos como "el don más excelente del matrimonio y contribuye al bien de los propios padres". Apoyándose en los pasajes bíblicos, "no es bueno que el hombre esté solo" y "creced y multiplicaos", el documento ve la procreación como una cooperación con Dios para aumentar y enriquecer la familia cristiana, de ahí que los padres conciliares consideren la procreación como un deber y una misión; es decir, un compromiso con Dios.[23]

Si bien toca el asunto del discernimiento personal de los esposos, las circunstancias de los tiempos y el estado de la vida, tanto material como espiritual, para tener hijos, resalta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad y de la Iglesia y añade: "En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio". Remata con un elogio a quienes, de común acuerdo, tienen una familia numerosa.[24] Aun cuando se pone de relieve el Magisterio de la Iglesia, es decir, sus

[21] *Loc. cit.*

[22] *Gaudium*…, núm. 49; Sergio Ortega Noriega, "De amores y desamores" en Ortega Noriega, Sergio *et al.*, *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992 (Colección Divulgación), pp. 9-26; Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH-Dirección de Estudios Históricos, 1987, pp. 15-78; véase el apartado "Comportamientos sexuales", pp. 27-34.

[23] Gn. 2, 18 y 1, 28, *ibid.*, *Gaudium*…, núm. 50.

[24] *Loc. cit.*, *Gaudium*…

enseñanzas en cuanto a la procreación, la sociedad tiende a aprobar y a ejercer el control en el tema de tener hijos, ignorando que en la predicación se usaba la tradicional expresión de "aceptar los hijos que Dios les mande".

En la segunda parte, se refiere al amor mutuo como uno de los objetivos del matrimonio y un elemento que debe fomentarse entre los esposos y madurar de manera ordenada, y aclara que, aunque falte la "deseada" descendencia, el matrimonio sigue vigente y conserva su valor e indisolubilidad.[25] Nótese en este punto que el discurso es muy contundente en lo que se refiere a la procreación, pero es mucho menos claro el objetivo del amor mutuo. Küng refiere el caso del teólogo Herbert Domus, quien en un libro con el tema del matrimonio puso con un valor igual y en el mismo nivel la procreación y el amor mutuo, sin subordinar el amor a la procreación, lo cual le valió que su obra fuera puesta en el índice de libros prohibidos.[26] De este modo, se revela con claridad que la institución eclesial pretende contrarrestar el avance de los nuevos valores en el contexto de la aparición de la píldora.

El numeral 51 se refiere a la contención en el número de hijos, acerca de lo cual menciona varios problemas: de una parte, los esposos pueden interrumpir la intimidad conyugal, pero esto pone en riesgo la fidelidad, lo cual compromete el bien de la prole, pues su educación y la aceptación de los hijos queda en peligro. Condena a quienes recurren al aborto o al infanticidio en razón de que no puede haber contradicción entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y el fomento del amor conyugal. Dios ha confiado a los hombres la insigne misión de conservar la vida, por lo cual estatuye que la vida debe ser salvaguardada desde su concepción, y el aborto y el infanticidio son crímenes abominables. Finalmente, se refiere brevemente al control natal: "No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad".[27]

[25] *Loc. cit.*
[26] Küng, *op. cit.*, p. 261.
[27] *Gaudium*…, núm. 51.

Es notorio que los padres conciliares pasaron a toda prisa por las condiciones reales de las personas debidas al capitalismo y que les impiden una familia numerosa, pues mencionan, apenas de pasada, "las circunstancias actuales de la vida", sin decir cuáles son y "la actual situación económica, psicosociológica y civil".[28]

En el periodo anterior al concilio, se observa en la revista católica *Christus* que comienza a manifestarse mayor interés por el tema del control de los nacimientos, pues publica varios artículos respecto del control natal y sus métodos, los cuales condena abiertamente. Sólo dos ejemplos: en febrero de 1961 se publica una consulta que una pareja hace a la revista donde pregunta acerca de la licitud de la idea difundida en México de que el uso del condón en el sexo conyugal no es pecado y le pide una directriz para responder a quien propala esta idea y acerca de la doctrina sana acerca del asunto. La respuesta es un texto de buen tamaño acerca del pecado del onanismo, el cual consiste en prácticas sexuales, en el marco del matrimonio, que tienen la intención de no procrear, lo cual fue castigado por Dios con la muerte de Onán.[29]

El otro es el artículo del jesuita M. Thiefry, titulado "Esterilización hormonal y moral cristiana", donde llama "esterilización" al empleo de la píldora y diversas acciones para evitar el embarazo, y no duda en condenarlas por contravenir el principio de totalidad del cuerpo humano.[30] Estos dos ejemplos muestran con nitidez la posición de la Iglesia respecto del control natal por medios artificiales, como la píldora o el condón.

Según lo narrado por Hans Küng, la parte que se refiere a la familia es el punto débil de la Constitución pastoral, pues al aterrizar en asuntos concretos que tocan a la vida cotidiana de los cristianos, hace grandes circunloquios y habla de valores universales (como el amor,

[28] *Ibid.*, núms. 47 y 51.

[29] "1576. Sobre el abuso del matrimonio" *Christus*, año 26, núm. 303, febrero de 1961, pp. 134-138; "Onanismo. Pecado que consiste en usar del matrimonio evitando por medios ilícitos tener hijos", en Aquilino de Pedro, *Diccionario de términos religiosos y afines*, 5a. ed., Madrid, Verbo Divino, 1990; el pecado de Onán se encuentra en Gn 38, 6-11.

[30] M. Thiefry, "Esterilización hormonal y moral cristiana", *Christus*, año 27, núm. 319, junio de 1962, pp. 517-524.

la santidad y la fecundidad) de una manera muy general. Por otra parte, al llegar al asunto de la paternidad responsable y, en concreto, del control de la natalidad y la anticoncepción, se expresa con ambigüedad: primero hace un llamado a la conciencia y luego la subordina al Magisterio de la Iglesia, cuando el ánimo de muchos participantes en el concilio era dejar a la responsabilidad de los esposos la decisión acerca del número de hijos.[31]

El propio Küng, cuando fue coadjutor de una parroquia en Lucerna en 1957, informó a su párroco que en el confesionario dice a las personas casadas que confiesan haber usado métodos anticonceptivos que no es pecado mortal, que no tienen que confesarlo de nuevo y que el control natal es un asunto de responsabilidad personal; "[…] entonces me comenta en serio: «Hágalo si quiere. Pero si le denuncian al obispo, cuente con sanciones graves». Sigo haciéndolo y no me denuncian".[32] Este pasaje da cuenta de la aceptación que tenían entre la sociedad los métodos de control de la natalidad unos años antes de que se comercializara en Estados Unidos.

Durante la tercera sesión del concilio (1964), el patriarca Máximos, el cardenal Léger y el cardenal Suenens se pronunciaron a favor de una revisión de la doctrina de la Iglesia sobre el control "artificial" de la natalidad (píldora y otros métodos). El papa encarga el asunto a una comisión, pero el partido de la curia romana (de tendencia conservadora) se encarga de manipularla, se excluye a teólogos y expertos laicos y cuenta con la intervención y anuencia del papa. Lo que sí se logra es conjurar la continencia como método anticonceptivo y la cuestión de la paternidad responsable queda incoherente.[33]

En 1965, el cardenal Ottaviani advierte que el principio de "paternidad responsable" es incompatible con la fe católica. La votación es de 2 000 a favor y 144 en contra para un texto que confiere a los esposos personalmente la decisión acerca del número de hijos, aunque introduce la "docilidad al Magisterio de la Iglesia"; con lo cual dio un lugar preponderante al papa sobre el concilio.

[31] Küng, *op. cit.*, pp. 564-565.
[32] *Ibid.*, p. 220.
[33] *Ibid.*, pp. 566.

Es de notar que se concede igual valor al amor mutuo y a la procreación. Paulo VI intervino para apoyar a la curia e hizo "sugerencias" que los conservadores de la curia romana instrumentaron mediante diversas manipulaciones. Küng llama sin ambages a la votación final de este texto "uno de los más podridos compromisos entre el concilio y la Curia de la historia del Vaticano II".[34]

En cuanto al numeral 51, donde se reprueba el control de la natalidad, quien lo hace no es el concilio sino el papa, por encima de toda práctica parlamentaria. Unos años más tarde, el papa Paulo VI se ampara indebidamente en el concilio y hace a un lado la comisión formada para estudiar el crecimiento demográfico, la familia y el número de hijos, al pronunciarse, en la encíclica *Humanae vitae*, en contra de cualquier método anticonceptivo "y meterá así a la Iglesia católica en una crisis de confianza todavía no superada hoy día".[35]

La encíclica *Humanae vitae* consta de 31 numerales organizados en tres capítulos: Capítulo I: Nuevos aspectos del problema y competencias del magisterio; Capítulo II: Principios doctrinales, y Capítulo III: Directivas pastorales. El papa usa un lenguaje ampuloso y construye varios numerales con base en preguntas, y su respuesta correspondiente, donde se muestra una posición clara del obispo de Roma y se realza el valor sublime de la vida y la paternidad.[36]

La encíclica *Humanae vitae* hace un recuento de ciertos cambios sociales, entre los cuales menciona el desarrollo demográfico, las condiciones de trabajo y de vivienda, las exigencias económicas y educativas para con los hijos, el cambio en la consideración de las mujeres, un cambio de aprecio hacia el amor conyugal (sexo conyugal), el dominio de la naturaleza por el hombre, quien quiere extenderlo al dominio del cuerpo y a las leyes que regulan la transmisión de la vida.[37]

Para contrarrestar las justificaciones vertidas en favor del control de la natalidad bajo el concepto de "paternidad responsable", que el

[34] *Ibid.*, p. 567.

[35] *Ibid.*, pp. 567-568.

[36] Paulo VI, Carta encíclica *Humanae vitae*, dada el 25 de julio de 1968, núm. 3, disponible en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

[37] *Ibid.*, núm. 2.

Diccionario de términos religiosos y afines define como “actitud de los esposos en virtud de la cual regulan el número de hijos que deciden tener de acuerdo con sus capacidades y los medios de los cuales disponen para acogerlos, mantenerlos y educarlos”,[38] el papa vuelve al discurso acerca del matrimonio sacramental y la obligación de transmitir la vida. En el numeral 10 redefine la paternidad responsable de la siguiente manera: “significa el conocimiento y respeto a los procesos biológicos. Las leyes biológicas forman parte de la persona humana”. Los aspectos que se mencionan respecto de la paternidad responsable son:

- El sometimiento del instinto y las pasiones al dominio de la razón y la voluntad.
- Ponderación de las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales para tener una familia numerosa o limitar los nacimientos y tomar la decisión de acuerdo con la ley moral.
- La paternidad responsable significa una vinculación con el orden moral (establecido por Dios) de acuerdo con la recta conciencia. “El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores”.[39]

Los esposos, en lo que se refiere a la transmisión de la vida, no pueden hacer lo que quieran, “sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos” y a las enseñanzas de la Iglesia,[40] y establece que hay una inseparable conexión, querida por Dios, y que el hombre no puede romper: el sexo conyugal tiene un significado unitivo, unión de la pareja y procreación.[41]

[38] De Pedro, *op. cit.*
[39] *Humanae*…, núm. 10.
[40] *Loc. cit.*
[41] *Ibid.*, núm. 11.

Las vías ilícitas para la regulación de los nacimientos son:[42]

1. Interrupción directa del proceso generador, sobre todo el aborto, aunque sea por razones terapéuticas.
2. La esterilización directa, perpetua o temporal del hombre o de la mujer.
3. Toda acción que, en previsión del acto conyugal, en su realización o en el desarrollo de las consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación.
4. No se puede invocar el mal menor; no es lícito hacer el mal para conseguir un bien.

El único medio lícito para regular la natalidad es el de los periodos infecundos, llamada también continencia temporal (Método de Ogino-Krauss, conocido como "ritmo"), en razón de que "los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural" y con los métodos artificiales se impide el desarrollo de los procesos naturales.[43] Las consecuencias de los métodos artificiales son:[44]

a. Se abre un camino fácil para la infidelidad y la degradación general de la moralidad.
b. Se abre un medio fácil a los jóvenes para burlar la ley moral.
c. Al habituarse a las prácticas anticonceptivas, pierde el respeto por la mujer.
d. Los medios artificiales de control natal pueden ser puestos en manos de autoridades públicas despreocupadas de las exigencias morales.

Termina el capítulo II previendo que los preceptos expuestos no serán fácilmente aceptados por todos, sobre todo por la acción influ-

[42] *Loc. cit.*
[43] *Ibid.*, núm. 16.
[44] *Ibid.*, núm. 17.

yente de los medios de comunicación, pero se muestra firme para proclamar la ley moral, natural y evangélica.[45]

EPÍLOGO

En lo que se refiere al matrimonio, la Iglesia católica posconciliar ha luchado por mantener la posición que tradicionalmente había tenido el enlace católico para la formación de la pareja, como la manera ordenada de fundar una familia y como piedra angular del orden social; sin embargo, en la segunda década del nuevo milenio, a 55 años de la clausura del Concilio Vaticano II, la milenaria Iglesia católica pierde influencia sobre las sociedades a pasos agigantados, quizá debido a su propio desgaste; a la falta de voluntad para democratizarse y renovarse, atribuible tanto a la curia romana como a los papas posconciliares, a pesar del intento de Juan XXIII; a su falta de habilidad y de interés para comunicarse con la grey, cuyas necesidades desconoce; y a los escándalos de pederastia y corrupción que la aquejan desde hace años.

Una parte creciente de la sociedad está formando parejas y constituyendo familias al tiempo que hace a un lado a las instituciones, tanto la Iglesia como la autoridad civil, y se adhiere a los valores del amor y la libertad, el amor para estar con una pareja mientras haya afecto y la libertad de permanecer o separarse de la pareja según las circunstancias.

En lo que se refiere al control de la natalidad, si bien el papa, la curia romana y los sectores más conservadores de la jerarquía pasaron por encima del concilio, las sociedades, en general, y la mexicana en particular, le pasaron por encima a todos, para decirlo claramente. Si bien hubo escrúpulos en lo personal y una predicación acorde con los señalamientos de los documentos posconciliares, además de la acción de corporaciones y publicaciones mexicanas de tipo conservador, con el paso de los años es claro que la jerarquía católica perdió la batalla por el control de la natalidad, pues el acceso a los métodos anticonceptivos tuvo una aceptación creciente desde los años sesenta del siglo XX,

[45] *Ibid.*, núm. 18.

la cual se incrementó a partir de 1972 con la fundación del Consejo Nacional de Población y la campaña para el control natal "La familia pequeña vive mejor".

Por otra parte, tanto las encuestas realizadas por el Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), como algunas realizadas alrededor de la celebración del sínodo sobre la familia en 2014, indican que las personas muestran una gran aceptación a los métodos artificiales de control natal, a pesar de la posición de la Iglesia, y de que las personas se definen a sí mismas con cierto grado de religiosidad. La propia Iglesia ha encontrado en la aplicación del cuestionario del *Documento preparatorio* de 2013, vertido en el *Instrumentum laboris* de 2014, que las personas en general no conocen la encíclica *Humanae vitae* y no entienden los conceptos antropológicos vertidos en ella, lo cual es comprensible dado el lenguaje utilizado; además, consideran que la paternidad responsable es el acuerdo de la pareja respecto del número de hijos que quieren tener y cuándo, así como el método de control de la natalidad que van a usar, sin importar que los métodos artificiales no son aprobados por la Iglesia, acerca de lo cual opinan que tal posición es "retrógrada".[46]

Respecto del uso cotidiano de métodos artificiales de control natal como la píldora o el condón, pocas personas consideran que deben confesarlo en el sacramento de la Reconciliación porque no lo consideran pecado, sino un acto de responsabilidad personal o de pareja; incluso consideran que no es un asunto de la Iglesia.[47]

Por último, la Iglesia tiene, y ella misma lo ha aceptado, un grave problema de comunicación, que ya se veía al momento de convocar al concilio en 1962, pues le da por redefinir a su manera conceptos que ya tienen una aceptación social, como el de "paternidad responsable", y su solución es proponer una mejor preparación del clero; pero el discurso rígido de la institución eclesiástica respecto de la familia, la sexualidad y sus consecuencias ya no responde a las necesidades de la sociedad.

A pesar de que la llegada del papa Francisco ha sido un respiro en cierto sentido, la Iglesia está actualmente en un proceso inexorable de

[46] *Instrumentum*…, núms. 123-125.

[47] *Ibid.*, núm. 129.

pérdida de influencia en la sociedad, pues a pesar de su discurso en favor de los pobres y sus ataques a la autorreferencialidad de los clérigos, en especial de los obispos, no tiene eco ni en el clero que interactúa con los fieles cotidianamente y mucho menos en los obispos. Lo que se ve con cierta claridad es que el largo ciclo de la Iglesia católica como referente importante de la formación de la familia y del orden social está perdiendo terreno con rapidez.

BIBLIOGRAFÍA

Küng, Hans, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, Trotta, 2004, p. 219.

Lewis, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, Emma Sánchez Ramírez (trad.), México, FCE, 1972 (Sección de Obras de Antropología), 304 pp.

——, *Los hijos de Sánchez, Autobiografía de una familia mexicana*, Carlos Villegas (trad.), México, Grijalbo, 1982 (Tratados y Manuales Grijalbo), 526 pp.

Morales, Michelle, "En el umbral del matrimonio: los jóvenes y su idea de la conformación de una pareja" en Julieta Quilodrán (coord.), *Parejas conyugales en transformación. Una visión al finalizar el siglo XX*, México, Colmex-Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 2011, pp. 211-238.

Ortega Noriega, Sergio, "De amores y desamores" en Ortega Noriega, Sergio *et al.*, *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992 (Colección Divulgación), pp. 9-26.

——, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH-Dirección de Estudios Históricos, 1987, pp. 15-78.

Pedro, Aquilino de, *Diccionario de términos religiosos y afines*, 5a. ed., Madrid, Verbo Divino, 1990, 346 pp.

Quilodrán, Julieta, "Los cambios en la familia vistos desde la demografía: una breve reflexión" en Julieta Quilodrán (coord.), *Parejas*

conyugales en transformación. Una visión al finalizar el siglo xx, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 2011, pp. 33-51.

HEMEROGRAFÍA

Juan XXIII, "*Motu proprio*. Constitución de las comisiones preparatorias del Concilio Ecuménico", *Christus*, núm. 296, julio de 1960, pp. 557-560.

s.a., "1576. Sobre el abuso del matrimonio", *Christus*, año 26, núm. 303, febrero de 1961, pp. 134-138.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Paulo VI, Carta encíclica *Humanae vitae*, dada el 25 de julio de 1968, disponible en: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html>.

s.a., *Constitución pastoral* Gaudium et spes. *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, San Pedro, 7 de diciembre de 1965, disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.

Sínodo de los obispos, *III Asamblea General Extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la Evangelización. Instrumentum laboris*, disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html>.

La influencia del Concilio Vaticano II en la noción del nacionalismo cristiano de Sergio Méndez Arceo

Tania Hernández Vicencio[1]

INTRODUCCIÓN

Entre el final de la década de los sesenta y los años ochenta del siglo xx, el proceso de modernización en México ejerció fuertes tensiones sobre la noción del nacionalismo.[2] El desgaste del modelo de acumulación y la crisis del régimen político imprimieron una fuerte presión en el proyecto erigido sobre la ideología y programa del nacionalismo revolucionario, que había contribuido a cimentar el discurso del Estado sobre los elementos constituyentes del ser nacional. Dicha crisis coincidió con los reacomodos dentro de la Iglesia católica, institución que intentaba replantear su relación con el Estado mexicano. Durante esa etapa, el nacionalismo católico también enfrentó grandes retos relacionados con tres factores, a saber: la función que cumplían la Iglesia y la religión en una sociedad en proceso de cambio, la distancia que separaba a las élites de las bases católicas y la tensión que empezaba a ejercer el crecimiento de las religiones minoritarias.

[1] Profesora-investigadora de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[2] Sobre los distintos impactos del proceso modernizador véase Carlos Monsiváis, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", *Nexos*, 1 de enero de 1987, disponible en: http://www.nexos.com.mx/?p=4721 (consultado el 11 de agosto de 2015).

En ese contexto, el VII obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo,[3] fue construyendo de forma tácita una visión distinta sobre el nacionalismo. Influenciado por la compleja situación social y política del estado de Morelos en sus primeros diez años como obispo, así como por las discusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) y, posteriormente, por la crisis política nacional y latinoamericana, Méndez Arceo se convirtió en un actor clave del proceso de transformación social y política en México y otros países del continente americano. ¿Cómo influyeron estos aspectos en la construcción de una idea distinta sobre el ser nacional? ¿En qué elementos era distinta la concepción del nacionalismo que profesaba Méndez Arceo respecto al nacionalismo católico tradicional?

De acuerdo con Giulio Girardi, a lo largo de su trayectoria, el obispo de Cuernavaca pasó por cuatro etapas: la preconciliar, la conciliar, la liberadora y la de atención a la religiosidad popular e indígena.[4] En este trabajo, me propongo presentar elementos de análisis para responder a las interrogantes arriba mencionadas, retomando pasajes centrales de la etapa conciliar y de su participación en las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II, con la idea de relacionar sus planteamientos y reflexiones con lo que denomino su visión del nacionalismo cristiano. Sergio Méndez Arceo escribió desde el concilio más de una treintena de cartas en las que narró, para el semanario *Correo del Sur*,[5] publicación del estado de Morelos, sus impresiones sobre el evento. Además, en el encuentro ecuménico tuvo 20 participaciones, entre

[3] Entre los libros que se han escrito sobre el obispo de Cuernavaca o sobre su obra, destacan: Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo un Señor Obispo*, Cuernavaca, Correo del Sur, 1982; Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta (Serie Genio y Figura), 1987; Leticia Rentería y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, Patriarca de la Solidaridad Latinoamericana*, México, Dabar, 2000; Alicia Puente Lutteroth, *Innovaciones y tensiones en los procesos eclesiales. De la Acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Cuernavaca, CEHILA/Conacyt, 2002.

[4] *Ibid.*, p. 24.

[5] Este semanario publicó amplias notas sobre los trabajos del Concilio Vaticano II, detallando los esquemas en discusión y los posicionamientos más importantes de los obispos. También hizo públicos los temas de las participaciones del obispo de Cuernavaca y dio a conocer las cartas que éste dirigió al director del *Correo del Sur*, Heladio Camacho. Los acontecimientos más relevantes del encuentro se transmitieron por la radio local, en la estación XEWF, por medio del noticiero especial sobre el Concilio Vaticano II.

orales y escritas, que fueron traducidas del latín al español por el padre Carlos Salcedo Palacios,[6] y compiladas por el sacerdote Ángel Sánchez Campos.[7]

APORTACIONES DEL OBISPO EN LAS DOS PRIMERAS SESIONES DEL CONCILIO VATICANO II

Conviene iniciar este recorrido comentando que antes del Concilio Vaticano II, Sergio Méndez Arceo tenía una idea sobre la misión de la Iglesia apegada al tradicionalismo católico. No obstante, el obispo fue transformando su comprensión de la realidad social y modificando su propia misión pastoral a la luz de los complejos procesos del entorno local y nacional, y de las enseñanzas que derivó de su fuerte relación con sacerdotes de otros países latinoamericanos. Méndez Arceo vivió en permanente cambio, porque siempre estuvo abierto a relaciones sociales de todo tipo y a lecturas diversas, pero su conversión derivó fundamentalmente de lo que él llamó "el descubrimiento del pueblo".[8] Debido a su acción pastoral de esencia transformadora, el obispo de Cuernavaca ha sido considerado incluso "un precursor del concilio y un artífice de la renovación eclesial".[9]

La esencia del nacionalismo cristiano, que abrazaba el obispo Sergio Méndez Arceo, se fue articulando no sólo en el contexto de los debates y resultados del Concilio Vaticano II, sino también, y de for-

[6] Salcedo Palacios también publicó varios extractos de dichas participaciones en su texto "Participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II", en Leticia Rentería y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, Patriarca de la Solidaridad Latinoamericana*, México, Dabar, 2000. Este trabajo había sido presentado originalmente como ponencia en la II Conferencia General de CEHILA sobre Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe, en São Paulo, Brasil, del 25 al 28 de julio de 1995.

[7] Ángel Sánchez Campos, *10 cartas y 7 intervenciones de Don Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca*, Cuernavaca, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, 2013, p. 89.

[8] Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo. Un señor obispo*, México, 1984, pp. 56-67. Importantes, para su trayectoria, fueron sus influencias familiares. Una parte de su familia era católica tradicional, por la vía paterna, el arzobispo de México, José Mora y del Río, era su tío, pero también tenía más familiares clérigos y religiosos; su padre había sido un abogado defensor de causas de los pueblos indígenas, y tenía un tío masón.

[9] Giulio Girardi, *op. cit.*, p. 21.

ma relevante, en el marco de la crisis de dos concepciones distintas sobre el ser nacional: el nacionalismo revolucionario y el nacionalismo católico. Sobre el primero, hay que decir que si bien sus orígenes se asientan en los principales temas del patriotismo criollo[10] y que a lo largo del siglo xx éste transitó por distintas fases,[11] después de la Revolución de 1917, la ideología y programa de la Revolución Mexicana caracterizaron el discurso del Estado hasta bien entrada la década de los setenta.[12] Aun siendo resultado de una amalgama de ideas y filosofías, el nacionalismo enarbolado desde el Estado enalteció los orígenes indígenas del proceso de mestizaje, la cultura popular decimonónica y revalorizó lo prehispánico.[13]

Más allá de las estrategias seguidas por los gobiernos, los principales objetivos del nacionalismo revolucionario eran la justicia social y la elevación del nivel de vida de amplios sectores de la población que debían incorporarse al proyecto modernizador. El intervencionismo estatal era el medio por el cual se alcanzaría la edificación de una sociedad cada vez más homogénea y unificada. El Estado paternalista, pero también autoritario, sería el promotor de una revolución social permanente, por lo que el discurso nacionalista de la posrevolución, en los hechos, también funcionó como un medio para desconocer el con-

[10] Por ejemplo, el repudio a la conquista, el neoaztequismo, el guadalupanismo y el resentimiento contra los “gachupines”, elementos centrales para la insurgencia mexicana. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973.

[11] Un interesante libro sobre el nacionalismo mexicano en diferentes temporalidades es el de Cecilia Noriega Elío (ed.), *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

[12] *Grosso modo*, durante buena parte del siglo xx, la concepción de lo mexicano se inscribió en dos corrientes: los nacionalistas y los cosmopolitas, las cuales se observan, quizá con mayor claridad, en el ámbito cultural, en el que la primera fue claramente apoyada por el Estado, mientras que la segunda corriente aparecía como opositora, al pugnar por la apertura de la nación a las influencias modernas e internacionales. En distintos momentos, a lo largo del siglo pasado, estos grupos se confrontaron. A los cosmopolitas se les calificó de extranjerizantes y a los nacionalistas se les adjudicó una actitud que impedía a la nación asumir su lugar en la comunidad internacional. Sobre esta tensión, véase Deborah Cohn, “La construcción de la identidad cultural en México: nacionalismo, cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968”, *Revista hispánica de Flandes y Holanda*, núm. 22, 2002, pp. 89-103.

[13] Beatriz Urías, *El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)*, documento de trabajo ielat, núm. 55, octubre de 2013, p. 6.

flicto entre los distintos grupos y como un dispositivo de dominación social.[14] La existencia de un partido hegemónico, el Partido Revolucionario Institucional, y un bien aceitado sistema corporativo contribuyeron a controlar la participación política de la sociedad; a la larga, la carencia de democracia en las organizaciones gremiales, el presidencialismo exacerbado, el clientelismo, el autoritarismo de las instituciones del Estado y la profundización de la desigualdad económica terminaron por acentuar las oposiciones a ese modelo de relaciones.

Pero el nacionalismo católico[15] también estaba en crisis. Entendido como una doctrina y movimiento político, este tipo de nacionalismo se asienta en tres pilares: la filosofía tomista, la doctrina social de la Iglesia y el catolicismo social. Aunque el nacionalismo y el catolicismo, pensados como conceptos, parecen dos sistemas incompatibles, debido a la acción diferenciadora, excluyente y etnocéntrica del primero, enfocado en la construcción de un "nosotros superior" frente a "ellos", y al universalismo radical del segundo, por el que se presumía una afiliación común basada en la idea de que todos los hombres son hijos de Dios; al pensar dicha relación en términos históricos, queda en claro que, más allá de las tensiones, el nacionalismo católico fue un elemento unificador para muchas sociedades.[16]

A lo largo de su historia, la Iglesia construyó más bien una noción de nacionalismo basada en el reconocimiento de las jerarquías, se opuso al relativismo moral, al liberalismo, al laicismo, al socialismo y al comunismo. Desde la perspectiva del nacionalismo católico, México era una tierra elegida en primer lugar por la Virgen de Guadalupe y, luego, por Cristo Rey, por lo que estaba llamada a reconocer la centralidad de la religión católica en su identidad nacional y en la construcción del pacto social. El nacionalismo católico enaltecía la herencia hispanista en el proceso de mestizaje, resaltaba que el valor del catoli-

[14] F. C. Turner, *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Grijalbo, 1971, pp. 20-21.

[15] Es importante distinguir al nacionalismo católico del nacionalismo religioso, que es aquél según el cual el Estado deriva su legitimidad política de una religión.

[16] Esta situación fue clara, por ejemplo, en la historia de España y sus colonias, pues fue precisamente el catolicismo el que ayudó a construir la identidad de muchas naciones, al mismo tiempo que cimentó una amplia comunidad transterritorial.

cismo en la construcción de lo nacional radicaba en la cohesión que daba a la sociedad mexicana, y en haber contribuido a su educación e incluso al desarrollo del actor pueblo;[17] el catolicismo había contribuido a la organización social, a través del gremialismo, del mismo modo que había inspirado importantes proyectos económicos de esencia cooperativista y había fomentado la cultura y las artes.

El nacionalismo católico mantenía una visión orgánica de la sociedad, por lo que fomentaba el orden social, a las corporaciones y al funcionamiento de cuerpos intermedios que actuaban en una relación vertical; ese principio organicista, por el que cada individuo tiene una función definida en la sociedad, debe cumplirse para que ésta trabaje a la perfección. El nacionalismo católico, que no se planteaba el rompimiento de los vínculos de dominación, sino que optaba por el asistencialismo y las acciones subsidiarias, mantenía una visión evolutiva por la que concebía a la Iglesia como un órgano capaz de asimilar las novedades sociales sin romper con la tradición, ni perder su carácter de sociedad perfecta.

Con ese escenario nacional e institucional de fondo, con efectos concretos en la vida de la diócesis de Cuernavaca, y con un profundo entendimiento del Evangelio, de la Doctrina Social Católica y de documentos previos al Concilio Vaticano II, el obispo Sergio Méndez Arceo fue construyendo una visión propia sobre el nacionalismo. Si bien, como ya he mencionado, la relación conceptual entre nacionalismo y catolicismo es difícil de entender, pensar en un nacionalismo cristiano podría parecer doblemente complejo, si se considera que la esencia del cristianismo es la aceptación de la pluralidad y la inclusión. El obispo de Cuernavaca aludía a un tipo de nacionalismo que construyera una unidad sin uniformidad y pedía volver a la esencia del cristianismo, un "cristianismo de liberación",[18] que no se configura como una religión vinculada a una cultura específica, una lengua, un libro o un orden social y político, sino que recuperara su esencia ecu-

[17] Véase Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, FCE, 2010.

[18] Se trata de una nueva fraternidad entre revolucionarios cristianos y revolucionarios ateos o agnósticos. Michael Löwy, *Cristianismo de Liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019.

ménica. Sobre la base de una relectura del Evangelio, Sergio Méndez Arceo adoptó una visión renovada del cristianismo y un encuentro con el mundo posmoderno, por lo que en sus reflexiones incluía el análisis histórico, el reconocimiento del avance de las ciencias, el pluralismo religioso y la diversidad cultural, y hacía una denuncia sobre cómo una lectura anticuada de las sagradas escrituras había provocado una errónea concepción del nacionalismo, con todas sus dimensiones excluyentes.[19]

El obispo de Cuernavaca fue precursor en una forma plural e incluyente de concebir la acción de los cristianos y los católicos en la vida pública y en la de su propia Iglesia. No hay que olvidar que Sergio Méndez Arceo era doctor en Historia y, en este sentido, conocía el devenir de la Iglesia católica y los detalles de la conflictiva relación entre ésta y el Estado mexicano; asimismo, comprendía la compleja realidad nacional y latinoamericana. Por otra parte, no se puede perder de vista que, desde el final de la década de los cincuenta, el obispo incentivó en su diócesis la renovación bíblica y litúrgica, proyecto que, en 1960, lo llevó a solicitar y obtener el permiso de Juan XXIII para promover la lectura de la Biblia en su diócesis, donde distribuyó la edición traducida por los protestantes, por considerarla más accesible para la feligresía. Desde entonces, el obispo alentó la creciente participación del pueblo en la misa y subrayó la centralidad de la lectura bíblica, utilizando su homilía dominical para incentivar a los católicos a su reflexión. Como parte de esta empresa, Méndez Arceo, además, impulsó un concurso de ensayo sobre alguna temática o pasaje bíblico, evento que se llevó a cabo durante varios años a lo largo de la década de los sesenta. En una reflexión posterior, Méndez Arceo afirmaría que las limitantes que había impuesto la propia Iglesia para que los fieles leyeran y analizaran la Biblia habían restringido durante muchos años "el contacto con lo histórico de la acción de Dios en

[19] Marcus J. Borg, *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, Madrid, PPC, 2005.

los hombres […] perdimos particularmente el contacto con el Jesús histórico […] con lo que Jesús dijo e hizo." [20]

Desde luego que un personaje como el obispo de Cuernavaca abrazaría con entusiasmo la esencia de ideas clave lanzadas por el papa Juan XXIII en varios de sus documentos. Una de esas enseñanzas fue la distinción entre la sustancia de la antigua doctrina, es decir, del *depositum fidei* (depósito de fe) y las formas históricas de su aplicación.[21] Sobre la base de esta premisa, el obispo de Cuernavaca asumió el reto de problematizar sobre su misión pastoral y sobre algunos planteamientos centrales de la encíclica *Mater et Magistra,* relativa al desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina social cristiana (mayo de 1961), en la que el papa Juan XXIII reconoció la interdependencia de las naciones y la necesidad de que los Estados se prestasen ayudan mutua.[22] Así también, Méndez Arceo revisó con detalle *Pacem in terris* (abril de 1963), sobre la paz entre todos los pueblos, de la que el obispo derivó una idea importante, aquella en la que se decía que para la Iglesia tres eran los rasgos de los nuevos tiempos: la elevación del mundo laboral, la participación de la mujer en la vida pública y, especialmente, la emancipación de los pueblos, por eso era necesario que la Iglesia católica reconociese que "todos los hombres, de cualquier raza y nación, son hermanos".[23]

En la primera sesión del concilio, que se llevó a cabo el 11 de octubre 1962 y fue presidida por Juan XXIII, Sergio Méndez Arceo tuvo una activa participación.[24] En esa ocasión se abordó el desarrollo de la fe

[20] Homilía del 25 de diciembre de 1981, Archivo Personal Sergio Méndez Arceo, caja 66, exp. 17, años 1976-1982.

[21] Luis Suárez, *op. cit*., p. 25.

[22] Disponible en: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (última consulta el 10 de marzo de 2020).

[23] *Id.*

[24] Por su sólida formación intelectual, su calidad de orador y su perfil, en ese momento, de obispo ortodoxo, el papa Pío XII ya lo había nombrado ponente de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1955). En su alocución, *La cultura católica en América Latina*, ya se dejaba ver cierto compromiso del obispo con las demandas sociales de la región. Sobre el particular, véase Giulio Girardi, "Conversión de un obispo al cristianismo: la solidaridad liberadora en el proceso de maduración humana y cristiana de Don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería, y Giulio Girardi (coords.),

católica, la renovación moral de la vida cristiana, la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades del momento y la búsqueda de una mejor interrelación con las demás religiones, principalmente las orientales. En la sesión, el obispo Méndez Arceo tuvo 7 intervenciones, 5 relativas al tema de la liturgia y 2 sobre el esquema de la Iglesia en el mundo.[25] En su ponencia, propuso varios principios para el debate sobre el papel que debería tener la liturgia en la construcción de nuevas relaciones de la Iglesia con su feligresía. Destacó el asunto pastoral, por el cual debía incorporarse a los fieles a la acción litúrgica y promover que ésta se realice en la lengua nativa y enfocada a la realidad social.[26] También resaltó el principio de adaptación, por el cual se buscaría recuperar las particularidades de la época, razón por la cual era necesaria cierta libertad de los obispos en materia litúrgica. Planteó el principio ecuménico, que significaba integrar a todos los cristianos. Destacó, asimismo, el principio misionero de la liturgia y resaltó el lugar especial que tenía el movimiento litúrgico y bíblico,[27] por su sentido pastoral para promover la unidad con los hermanos no católicos.[28]

El papa Paulo VI llegó a la cabeza de la Iglesia católica en junio de 1963, a la muerte de Juan XXIII, y se propuso continuar con los trabajos conciliares de inmediato. En la segunda sesión del concilio, realizada el 29 de septiembre de 1963, donde se discutió la naturaleza y renovación de la Iglesia, el papel de los obispos, la restauración de la unidad de los cristianos y el inicio del diálogo con el mundo contemporáneo, Sergio Méndez Arceo volvió a participar activamente. En esa ocasión tuvo cuatro intervenciones y en ellas abordó, entre

---

Don Sergio Méndez Arceo. Patriarca de la solidaridad liberadora, Julio Girardi, Introducción al libro, México, Dabar, 2000, p. 21

[25] *Id.*, p. 89.

[26] Intervención oral 1, Esquema tratado: Liturgia, Sesión I, Libro 4, pp. 338, XXXV Congregación General, 6.12.62, tomada de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, pp. 50-54 y Tercera intervención (escrita 2), Sesión I, Libro 2, pp. 251-254, Aportaciones por escrito sobre la Liturgia, capítulo 2, El Ministerio Eucarístico, tomada de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, pp. 64-65.

[27] En congruencia con sus planteamientos, en noviembre de 1963, antes de partir a la segunda sesión del concilio, el obispo encabezó en Cuernavaca el Certamen Bíblico Nacional. *Correo del Sur*, 29 de septiembre de 1963, pp. 8-12.

[28] Carlos Salcedo Palacios, *op. cit.*, p. 146.

otros, dos temas clave: el ecumenismo y la relación Iglesia-Estado. En cuando a este último, resaltó la necesidad de analizar a fondo las diferencias entre el poder religioso y el poder civil y argumentó en favor de una relación de concordia entre ambos, a fin de contribuir a que la libertad humana y la libertad religiosa apareciesen en el derecho humano público y constitucional. En este sentido, dijo:

> La importancia pastoral y ecuménica de esta cuestión es [muy] grande… [pasarla por alto] se apartaría del fin que se ha propuesto, que es el diálogo con los hombres de nuestro tiempo, tanto católicos como no católicos; pues la primera interrogante que los hombres de nuestro tiempo plantean [es]: ¿Cómo ha de compaginarse aquella autoridad, que la Iglesia reclama para sí como de origen divino, con la libertad en el orden político, civil, intelectual que, actualmente, casi en todas partes […] la persona humana, consciente de su dignidad, exige para sí en nuestros tiempos? […] si no se da honestamente de parte del concilio una propuesta firme y clara, no habrá ningún coloquio o dialogo entre la Iglesia y el mundo actual.[29]

En otra de sus notables intervenciones, Méndez Arceo presentó el Decreto sobre ecumenismo, en el que afirmó:

> la libertad religiosa no es corolario, o un apéndice, o una concesión de la mentalidad moderna, sino un principio fundamental eminentemente católico. La visión progresiva aparecería lógica: la Iglesia de Cristo y el mundo ateo, la Iglesia y los hombres religiosos no practicantes, la Iglesia y las religiones no cristianas, la Iglesia y el Islamismo, la Iglesia y los Judíos, la Iglesia y todos los cristianos […] La unidad sin libertad no es religiosa […] la verdadera Iglesia de Cristo es fundamento de unidad en el mundo, aun cuando no todos sean congregados en ella […] La Iglesia, como sacramento de unidad, es el medio para conseguir la unidad […] conviene sobremanera aquella cuestión que trata de los hombres congregados para una sociedad

[29] Intervención oral 2, Sesión II, Libro 3, pp. 352-354, LVI Constitución General, 25.10.63, cap. 3, sobre los laicos en el esquema de la Iglesia, tomado de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, p. 78.

plurirreligiosa, cuyos inicios nos enseña la historia que fueron absolutamente cristianos y en parte hasta hoy permanece cristiana y se renueva.[30]

En el concilio, el tema de la masonería fue un asunto desarrollado por el obispo de Cuernavaca;[31] además, al hacer una defensa de los judíos y no cristianos, Sergio Méndez Arceo reconocía los errores históricos de su Iglesia y demandaba una "reparación generosa y evangélica". El obispo resaltó también el trabajo que venían desarrollando los grupos pentecostales, presentes ya con una liturgia adaptada a buena parte de América Latina.[32] Si bien él no esperaba transformaciones profundas de la doctrina de la Iglesia y de las relaciones dentro y fuera de ésta, sí hacía notar la capacidad de adaptabilidad que debía tener la institución religiosa, sobre todo al recoger el significado de las palabras de Juan XXIII relativas al *aggiornamiento*.

APORTACIONES DEL OBISPO DE CUERNAVACA EN LA TERCERA Y CUARTA SESIÓN DEL CONCILIO

Paulo VI publicó su primera encíclica, *Ecclesiam Suam*, casi un año después de la primera sesión del Concilio Vaticano II y en el preámbulo de la tercera, en agosto de 1964. En ese documento, el papa destacó la tarea de la Iglesia: profundizar en la conciencia de sí misma y meditar sobre el misterio que le es propio, observar su deber presente, corregir los defectos de sus miembros e incentivarlos a mayor perfección para llegar con sabiduría a tan grande renovación, y establecer nuevas relaciones con el mundo contemporáneo.[33] Con esas ideas como

30 Intervención oral 3, Sesión II, Libro 5, pp. 615-618, LXXI Congregación General, 20.11.63, Decreto sobre Ecumenismo, tomado de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, pp. 85-87.

31 Sobre este asunto, Méndez Arceo habría de encontrar interlocución con algunos colaboradores de la revista *Civiltá Cattolica*. *Correo del Sur*, 25 de octubre de 1964, p. 8.

32 Documento, sesión I, vol. 5, p. 618, citado por Carlos Salcedo Palacios, *op. cit.*, p. 145.

33 Esta encíclica fue considerada en su momento uno de los grandes mensajes sociales, ya que abordaba las relaciones que debía entablar la Iglesia con el mundo y, por lo tanto, planteaba un marco referencial para el desarrollo de la doctrina social de la

marco de referencia, en la tercera sesión del concilio, realizada el 14 de septiembre de 1964, Sergio Méndez Arceo profundizó en su concepto de libertad religiosa como basamento del ecumenismo y como valor fundamental de la religión católica.[34] En una de sus intervenciones sobre el tema de la Iglesia en el Mundo Actual, el obispo argumentó en favor de la participación política de los cristianos y del papel de los laicos o sociedad civil en la construcción del proyecto nacional:

> [La función de la política], como se explica en *Pacem in terris*, es procurar a todos los miembros de la sociedad civil el ejercicio de sus derechos […urge que] los católicos se hagan conscientes de que la participación en la vida pública es una exigencia de la dignidad humana […para] que abran camino y quiten los impedimentos para la libre proclamación del Evangelio y también para el libre ejercicio de la vida cristiana en la comunidad eclesial gobernada por Cristo […] a la jerarquía, que está al servicio de la salvación, no le compete actuar en el orden político concreto […] Los laicos, de los cuales es propio estar insertos en las estructuras temporales […] deben actuar en el orden político como creyentes, hasta que se llegue la última encarnación en el aquí y el ahora de la realidad histórica.[35]

El obispo Méndez Arceo expresaría, en una de sus cartas al *Correo del Sur*, su sorpresa ante el hecho de que el capítulo sobre la actividad política no hubiese suscitado una profunda discusión en el concilio, como sí había sucedido con otros temas. Este asunto, que no se encontraba en el listado de tópicos agendados en 1964, sería incluido a petición suya.[36] Para abonar a sus argumentos vertidos en las sesiones

---

Iglesia. Si bien, a lo largo del texto, Paulo VI afirma que no pretende decir cosas nuevas ni completas, porque para eso estaba el concilio, sí destaca, desde distintas perspectivas, la necesaria comprensión de la realidad social y el diálogo como mecanismo eficaz entre las comunidades cristianas y la comunidad civil y política para una fecunda colaboración. Encíclica *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964, disponible en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (consultado el 5 de marzo de 2020).

[34] *Correo del Sur*, 4 de octubre de 1964, p. 9.

[35] Intervención escrita 2, Sesión III, Libro 5, pp. 481-483, "La iglesia en el Mundo Actual", tomado de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, pp. 205-207.

[36] Carta del señor obispo, *Correo del Sur,* 17 de octubre de 1965, p. 10.

anteriores, durante la tercera reunión, en la 110 Congregación General, el obispo participó con el tema "La iglesia al servicio de Dios y del mundo" y afirmó:

> entre los principales signos de los tiempos hay que colocar los esfuerzos para promover la responsabilidad y dignidad de la persona y defender y acrecentar la libertad [...] la Iglesia no sólo debe sostener la libertad religiosa en sus relaciones con otras religiones, sino, con razón, le es propio el favorecer la libertad en toda la vida cristiana, en su práctica misma, evitando cualquier coacción, pues el Evangelio quiere provocar la libre respuesta del hombre [...] la verdadera ley cristiana no es una ley escrita en piedras, sino una ley escrita en corazones [...] La Iglesia dé término con su autoridad a ese rigorismo en las leyes meramente eclesiásticas. Más bien demuestre el valor y la importancia de las leyes con una legislación renovada [...] Promueva de esa manera una filial confianza y obediencia dentro del espíritu de la libertad.[37]

Es importante destacar que Méndez Arceo invocó la libertad religiosa como un principio básico de la teología católica y no sólo como un signo de la mentalidad moderna. En esa perspectiva, la actitud que él consideraba más importante para la interacción era el reconocimiento del ecumenismo, el cual definió como un rasgo esencial de la sociedad llamada por Dios no sólo a ser cristiana, sino plurirreligiosa. Este ecumenismo no aludía únicamente a las relaciones entre iglesias cristianas, sino también a los vínculos con las religiones no cristianas, como el islamismo y judaísmo, con el mundo ateo y la masonería. Con esta visión, el obispo realmente se adelantó a un movimiento que se fue fortaleciendo en la década de los noventa, denominado "macroecumenismo".[38]

El principio ecuménico, en opinión de Sergio Méndez Arceo, exigía incluso el reconocimiento de los valores de la Reforma protestante. Además, su insistencia en el diálogo con los ateos fue particularmente importante en el contexto de la Guerra Fría, donde el "comunismo ateo" era el principal enemigo de la Iglesia católica. Si bien en el escenario del

[37] *Correo del Sur*, 8 de noviembre de 1964, p. 9.
[38] *Id.*

Concilio Vaticano II esta propuesta se situó en el plano cultural, entre otras cosas, porque en esa reunión el marxismo y el socialismo no fueron temas centrales del debate, el hecho de haberlo planteado en ese momento abrió la puerta para el posterior diálogo del obispo con los marxistas y socialistas. De acuerdo con Méndez Arceo, era fundamental reconocer el carácter de la Iglesia como sacramento de unidad entre todos los hombres, lo que exigía un diálogo entre cristianos y no cristianos que condujera a la unidad de las mentes de todo el mundo.[39]

Otros asuntos revisados en el cierre de la tercera sesión del concilio fueron los relativos a la educación cristiana, la vida monástica y conventual, y la tarea de los seminarios. En ese contexto, en noviembre de 1964, el obispo dio una entrevista a un reportero de la ciudad de Roma, a propósito del tema de la educación cristiana, y afirmó que si bien los padres de familia tenían el derecho a elegir el tipo de educación que debían recibir sus hijos y que era necesario organizar un sistema escolar público en el que tal derecho fuese respetado, también afirmó que la Iglesia y la sociedad civil, en sentido amplio, podían participar en el proceso educativo. Adoptando el contenido de la encíclica *Divini Illius Magistri*, escrita por el papa Pío XI en diciembre de 1929, sobre el tema de la educación cristiana de la juventud, Méndez Arceo planteó que la sociedad civil, no el Estado, era fundamental en este tema.[40] Pero también retomó el contenido de la Constitución promulgada en la sesión pública del 21 de noviembre de 1964, *Lumen Gentium* (La gente de luz), una de las cuatro pastorales promulgadas en el Concilio Vaticano II, donde se concebía a la Iglesia como instrumento "de la unidad de todo el género humano" y se le asignaba el "urgente deber" de conseguir "la unidad completa entre todos los hombres y naciones".[41] Con estos elementos, el obispo opinó lo siguiente sobre la función de la educación cristiana:

[39] *Id.*

[40] Encíclica *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html (consultado el 20 de marzo de 2020).

[41] Constitución *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 20 de marzo de 2020).

> La función educativa de la sociedad civil, o sea, de la Nación, tiene por fin la integración en la vida social de las nuevas generaciones para comunicarles la herencia de la lengua, de la historia, del arte, de la literatura, de la ciencia, de las tradiciones y de los valores morales, a fin de que la nación se perpetúe y progrese. La sociedad civil reivindica la escuela como instrumento de educación nacional [...] Ante el hecho de la toma de conciencia de la sociedad civil, de su oficio de educar y de su independencia respecto a la Iglesia, se nos plantea la cuestión de si la sociedad civil tiene o no derecho a cultivar y educar a todos los ciudadanos, aunque no sea total ni integralmente [...] el principio fundamental es mucho más amplio que el ámbito de la escuela católica, que es la misión de la Iglesia para proclamar la palabra de Dios [...] La escuela cristiana es sin duda un medio para esta integración [...] La evolución actual de la sociedad civil [...] reivindica para sí la educación para promover y dar expresión a la unidad nacional, en el plano de la autonomía de las cosas temporales y de los valores comunes de los ciudadanos.[42]

Producto de los trabajos de las tres primeras sesiones del Concilio Vaticano II, se promulgaron las Constituciones sobre la liturgia y sobre la Iglesia, el Decreto sobre medios de comunicación social, un importante documento sobre el ecumenismo y otro sobre las iglesias orientales. Para la cuarta y última sesión del encuentro se programó el debate sobre los temas de la libertad religiosa, la posición de la Iglesia ante las grandes religiones, la divina revelación, el ministerio pastoral de los obispos, el apostolado de los seglares, la Iglesia y el mundo moderno, las misiones, los sacerdotes y religiosos, la formación del clero y la educación cristiana de la juventud. El tema más amplio y controversial, acerca de la Iglesia y el mundo moderno, partía de un amplio documento al que se incorporaron 830 enmiendas;[43] la nueva versión más acabada de dicho esquema incluyó, además, dos directrices: la necesidad de presentar una antropología cristiana y el imperativo de una cosmología cristiana.[44]

[42] Entrevista de prensa, Roma, noviembre de 1964, tomada de Ángel Sánchez Campos, *op. cit.*, pp. 177-180.

[43] Editorial, *Correo del Sur*, 26 de septiembre de 1965, p. 1.

[44] *Correo del Sur*, 26 de septiembre de 1965, p. 12.

Una de las preocupaciones del obispo Méndez Arceo sobre el ambiente de la última sesión del concilio tenía que ver con cuál sería el resultado al final del encuentro.[45] En octubre de 1965, el obispo comentó en su carta al *Correo del Sur* que la declaración conciliar sobre los no cristianos lo había dejado satisfecho, porque representaba la apertura de la Iglesia a un amplio sector de la sociedad en el que, en sus creencias religiosas, la Iglesia reconocía "cosas verdaderas y que en sus diferentes modos de obrar no dejaba de haber un rayo de la Verdad, que ilumina a todo hombre".[46] Méndez Arceo consideraba que, con ello, la Iglesia daba un ejemplo universal al reconocer públicamente que hubo tiempos en que sus actitudes no correspondieron a la verdad inicial del respeto a la dignidad de la persona humana, ni al derecho objetivo de guiarse cada cual por su conciencia, aunque ésta fuese equivocada.[47]

Sobre las actitudes intolerantes y la necesaria práctica de la libertad religiosa, como principio de convivencia elemental, en una de sus cartas publicadas en *Correo del Sur*, el obispo abundó:

> lo que se quiere asentar, después de muchos siglos de intolerancias y persecuciones de una parte y de otras [...] después de un largo proceso de purificación de la humanidad en el que han influido múltiples factores surgidos en todos los rumbos del mundo, es la dignidad de la persona humana, la cual tiene que proceder de acuerdo con su propia conciencia –bien o mal formada– y, por tanto, no puede ser violentada externamente por ninguna autoridad con coacción o presión a creer o practicar en esta o en aquella religión. Esto no significa una negación de la autoridad de la Iglesia para precisar su verdad, ni la negación de las autoridades en la Iglesia para imponer algunas reglas; aun cuando para esto haya que proceder también de acuerdo con la libertad cristiana, cuyos principios están dados por revelación.[48]

Evidentemente, el obispo de Cuernavaca también abrazaba el contenido de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, del 7 de di-

[45] Carta del señor obispo, *Correo del Sur,* 3 de octubre de 1965, p. 8.
[46] *Ibid.*, 7 de noviembre de 1965, p. 8.
[47] *Id.*
[48] *Ibid.,* 31 de octubre de 1965, p. 8.

ciembre de 1965, sobre la alegría y la esperanza, que llamaba a que los sacerdotes y obispos "eviten toda causa de dispersión, para que todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios". Hay que recordar que en ese documento también se les mandata a ampliar su visión y acción pastoral "*ultra fines propiae nationis*", más allá de los límites de las naciones, y a contribuir a la renuncia del egoísmo nacional, así como a luchar porque los líderes políticos dejasen de lado la ambición de dominar otras naciones. Según este documento, las relaciones internacionales debían regirse por la solidaridad y la justicia, lo que podía lograrse por distintas formas de asociación en lo económico, político, social y cultural. La autoridad pública, los gobiernos y los Estados no se habían establecido para recluir forzosamente al ciudadano dentro de los límites geográficos de la propia nación, sino para asegurar ante todo el bien común, que no puede separarse del bien propio de toda la familia humana.[49]

De igual forma, otro documento que enriqueció el pensamiento de Méndez Arceo fue el decreto conciliar *Ad Gentes*, del 7 de diciembre de 1965, relativo a las naciones, en el que se estableció que la comunidad de fieles, dotada de las riquezas de la cultura de su nación, debía arraigar profundamente en el pueblo. En dicho documento, Paulo VI instaba a los obispos a cultivar el espíritu ecuménico entre los neófitos y a recordar a los fieles cristianos que no son distintos de los demás hombres, ni por el régimen, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida, por lo que debían vivir para Cristo según las costumbres honestas de su pueblo, cultivar como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la Patria, pero evitando enteramente el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado, y promover el amor universal de los hombres.[50]

El nacionalismo cristiano profesado por el obispo de Cuernavaca partía del reconocimiento y comprensión de la historia propia para

[49] Constitución *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 20 de marzo de 2020).

[50] Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html (última consulta: 10 de marzo de 2020).

entender y conectarse con las historias de los otros, no para contraponerse. Con esa concepción mostraba que, desde el punto de vista histórico, el cristianismo no necesariamente era incompatible con el nacionalismo y que un nacionalismo que tuviese como centro el patriotismo, no necesariamente se confrontaba con el cristianismo. El espíritu patriótico, al igual que el cristianismo, en esencia era inclusivo, enfatizaba el amor por el propio país y la voluntad de servirle, pero permitía encontrar intereses comunes con otras naciones para lograr juntas lo que no pueden lograr solas.[51] En este sentido, para Sergio Méndez Arceo, los cristianos que trataran de seguir las enseñanzas de Jesús no debían limitarse a actuar en un pequeño mundo geográfico o mental, sino estar abiertos al mundo.

El ecumenismo, según el obispo, abonaba a la comprensión de una identidad nacional incluyente, en la que cabían no sólo personas adheridas a iglesias no cristianas, sino también ateos y masones. Esta era una diferencia importante respecto al nacionalismo católico, que todavía en ese momento insistía en que el catolicismo era el principal elemento de cohesión de la sociedad mexicana. Méndez Arceo apelaba al conocimiento de la esencia del Evangelio, lo que llevaría a reconocer su mandato en el sentido de que todos los hombres son concebidos como parte de una gran familia, por lo que cada cristiano tenía la obligación de esforzarse para abrir las fronteras de cualquier tipo.[52] Con esta idea, Méndez Arceo volvía a *Gaudium et Spes*, que definía que la Iglesia habría de dirigirse no sólo a los católicos y a cuantos invocaban a Cristo, sino a todos los hombres en el conjunto de sus realidades

[51] Es muy importante distinguir esta concepción de otras parecidas en sus términos, más no en su contenido. Tal es el caso del cristianismo nacionalista, por el que se excluía de un país a todos aquellos que no estuvieran bautizados y sólo los cristianos podían tener la calidad de ciudadanos, por lo que cualquier medio era empleado, aunque fuera inmoral y no cristiano, con el fin de asegurar la pervivencia del cristianismo en una nación, como ocurrió durante la Inquisición, la expulsión de los judíos y las guerras de religión. Otro caso es el del nacionalismo cristiano que surgió particularmente en España dentro del catolicismo, y que se erige en principios tradicionalistas, teocráticos, clericalistas, ultracatólicos, antiliberales e incluso racistas. Todo lo cual ha supuesto un regreso a una especie de feudalismo, un afán de insolidaridad, discordia y de violenta ruptura con la modernidad. Enrique González Fernández, *Nacionalismo y cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.

[52] *Id.*

particulares. El obispo de Cuernavaca imaginaba la transformación nacional como parte de los cambios de una gran familia transnacional, es decir, dentro de un amplio espacio histórica y culturalmente construido, en el que las relaciones, estructuras y procesos sociales remitían a una idea de identidad, siempre en conexión con los ámbitos sociales allende las fronteras; por esta razón, la nación no debía entenderse de forma aislada, sino como parte de una estructura global de relaciones sociales.

La visión de Sergio Méndez Arceo reconocía la relevancia de los cuerpos intermedios para vincular a la sociedad con el Estado, siempre que se reconociera y se respetara la organización de las capas más vulnerables de la sociedad, para procurar, con ello, el rompimiento de los vínculos de dominación tradicional. Su visión era esencialmente pluralista, y promovía el papel activo y comprometido de su Iglesia en los profundos procesos de cambio social, sobre la base del diálogo con los diferentes. El nacionalismo en clave cristiana sería el resultado del aprendizaje y la interrelación de Sergio Méndez Arceo con otros procesos y otras realidades, no ajenas a la sociedad mexicana. El obispo no absolutizó la nación ni lo nacional, y su adhesión al humanismo y, por tanto, al cristianismo, le permitió no subordinar a las personas a una nación real o ficticia o a un modelo social, de ahí que incluso al ser él partidario del socialismo, afirmara que su postura no implicaba adoptarlo como modelo de sociedad *per se*.

Sergio Méndez Arceo asumió que la concepción tradicional sobre el nacionalismo deformaba la realidad y producía una interpretación falsa de la interrelación con otras realidades. Su visión alternativa sobre el nacionalismo invitaba a no permanecer en la concepción del nacionalismo arcaico, del egoísmo insolidario y, en cambio, promovía el reconocimiento de que la "verdadera nobleza del hombre no estriba en haber nacido en tal o cual país, con una u otra condición social o racial, ni en el orgullo exacerbado por la idiosincrasia propia, tampoco en la invocación al particularismo o a la diferencia de unos pueblos que se desentienden del futuro de los otros mediante la creación de fronteras de cualquier tipo".[53] El nacionalismo cristiano invocaba los

[53] Enrique González Fernández, *op. cit.*

elementos comunes y los rasgos compartidos, al tiempo que reconocía las diferencias, pero se enriquecía con la pluralidad; este tipo de nacionalismo buscaba derribar fronteras y tender puentes. Absolutizar una nación era comportarse de forma ajena al cristianismo y desconocer que su esencia era crear lazos y abrir las fronteras. Esta visión de nacionalismo polemizaba con el tradicional nacionalismo católico porque confrontaba la idea de que la religión católica era el único sedimento de la sociedad mexicana; cuestionaba también la exigencia de una postura unívoca y subordinada a la política de su alta jerarquía y de las leyes eclesiásticas, siempre bajo un halo de temor y de amenaza por el pecado derivado de la insubordinación.

Al final de la década de los sesenta, el obispo de Cuernavaca habría de evidenciar el palpable desgaste del nacionalismo católico mexicano. En julio de 1969, cuando el obispo acudió a la entonces Universidad Autónoma de Puebla (UAP), en respuesta a la invitación de los alumnos de la Preparatoria Popular, afirmó que la verdadera razón del cambio de la Iglesia eran los pobres y aquellos que reclamaban justicia. Enfatizó que las estructuras de la Iglesia debían ser transformadas para contribuir a modificar la grave situación nacional y, por primera vez, en un espacio tan importante como una universidad, lanzó un llamado a la unidad entre cristianos y marxistas en aras de abrir paso a una sociedad más justa. Sobre la actitud de su Iglesia, el obispo dijo a los estudiantes:

> Me duele que la Iglesia no haya visto el signo de los tiempos. Siempre vamos a la zaga [...] Si [ustedes] son capaces de conocer a Marx y a Mao Tse Tung, sean capaces de conocer a Cristo. Conozcan el Evangelio y la palabra de Dios, que es lo más explosivo y revolucionario que hay para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad [...] los sacerdotes deben cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego ésta sea agente del cambio de las estructuras.[54]

En los días posteriores a su conferencia en la UAP, el diario *El Sol de Puebla* publicó las reacciones de varios grupos locales que atacaron a

[54] "Sergio Méndez Arceo en la UAP", *Tiempo Universitario*, año 2, núm. 23, disponible en: http://www.archivohistorico.buap.mx/tiempo/1999/num13/index.html

Méndez Arceo; además, el Movimiento Católico Tradicionalista Mexicano y el Movimiento *Cristianismo Sí* afirmaron que "el comunismo estaba infiltrado en la Iglesia bajo el nombre de progresismo" y realizaron campañas de recolección de firmas para que el arzobispo de Puebla respondiera al discurso del obispo de Cuernavaca. El 26 de agosto de 1970 se publicó la carta pastoral titulada *La firmeza de la fe católica*, en la que el arzobispo Octaviano Márquez y Toriz afirmó: "Nadie puede ser al mismo tiempo buen católico y socialista verdadero".[55] El documento y la crítica eran importantes para la jerarquía y la grey católica, puesto que el arzobispo había sido presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (1963-1967) y su fama de conservador le había ganado adeptos para encabezar, desde los años sesenta, una decidida campaña contra el comunismo en México, razón por la cual, como parte de esa política, la CEM mantuvo reticencias para aplicar los resolutivos del Concilio Vaticano II.

COMENTARIOS FINALES

Desde el final de los años sesenta, un sector de los sacerdotes, religiosos y laicos de la Iglesia católica intentaría dar al cristianismo un enfoque más cercano a las realidades nacionales y a la gente.[56] Ahí donde el conservadurismo católico mexicano y los sectores conservadores del gobierno veían peligro, Méndez Arceo veía esperanza y posibilidades de cambio. El diálogo abierto por el Concilio Vaticano II y el impulsado por el propio obispo de Cuernavaca tuvo hasta ese momento como primer interlocutor el mundo europeo y luego a América Latina. En ese tiempo, Méndez Arceo aún no incorporaba a su lenguaje las palabras *solidaridad* y *liberación*, que años más tarde fueron

[55] Carlos Fazio, "Cuando la conversión de Méndez Arceo se hizo palabra, la Iglesia mexicana salió de su mudez", *Proceso*, 1983, disponible en: http://www.proceso.com.mx/135137/cuando-la-conversion-de-mendez-arceo-se-hizo-palabra-la-iglesia-mexicana-salio-de-su-mudez

[56] Jo Young-Hyun, "Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo' y la transformación socioeclesiástica de México", *Revista Iberoamericana*, enero 2011, disponible en: http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero210104.pdf (consultado el 12 de septiembre de 2018).

clave en su discurso y su acción pastoral. El concilio fortaleció varias de sus posiciones y alentó sus viejas reflexiones sobre el poder del Evangelio.

Méndez Arceo contribuyó a la construcción de una concepción particular de nacionalismo que poco tenía que ver con la noción sociológica, política y jurídica de nación. El nacionalismo cristiano se desmarcó del nacionalismo católico, afianzado en la moral cristiana conservadora, temeroso de Dios, jerárquico y excluyente, y defendió una visión basada en el optimismo histórico, la libertad religiosa que en los hechos se traduce en libertad cristiana, el ecumenismo y, por lo tanto, la unidad construida en la inclusión de otras religiones, de ateos y masones, que abrazan tanto al liberalismo como al comunismo y al socialismo. Este nacionalismo, a diferencia del nacionalismo católico tradicional, lleno de marcadores descriptivos y discriminativos, aceptaba las diferencias como elemento connatural a una verdadera unidad, que no homogeneidad. Resaltaba la lealtad, la devoción hacia el país y las tradiciones nacionales, pero no se oponía a otras nacionalidades, sino que se asimilaba, creaba empatía. El nacionalismo cristiano profesado por el obispo de Cuernavaca no toleraba la intolerancia, la actitud autoritaria y la expresión xenófoba. La construcción de la identidad nacional no sólo era obra de las familias y del Estado, a través de la cultura popular, sino también y de forma importante, de la acción comprometida de la sociedad civil donde participaban los católicos.

A través de su concepción sobre el nacionalismo de corte cristiano, Sergio Méndez Arceo fue, en el caso de México, un precursor de una visión globalizadora sobre la acción social, pues sobre la base de un nacionalismo no excluyente abrió la posibilidad a la construcción de una ciudadanía global que actuara más allá de las fronteras nacionales. Este nacionalismo no segregaba a los ciudadanos por su raza, género, clase social, afiliación política, ni por su religión. Este nacionalismo no se ufanaba de su superioridad, ni negaba sus propias deficiencias, reconocía las particularidades nacionales y proponía la hermandad y el aprendizaje de otras sociedades.

El trabajo del obispo de Cuernavaca fue clave para una generación de obispos que compartieron esta visión sobre el ser nacional y se comprometieron con las causas de los grupos marginados, y que crearon un

movimiento social y ciudadano que siempre incomodó a un sector de la alta jerarquía eclesiástica, de perfil profundamente conservador. En aquella generación se encuentran José Alberto Llaguno (obispo de la Tarahumara), Bartolomé Carrasco (arzobispo de Oaxaca), Samuel Ruiz (obispo de San Cristóbal de las Casas), Arturo Lona Reyes (obispo de Tehuantepec) y Raúl Vera López (obispo de Saltillo), quienes a lo largo del siglo pasado y aún en el presente confrontaron la moral conservadora de su propia Iglesia y soportaron las presiones de Roma y del gobierno mexicano, así como las campañas de desprestigio e incluso atentados a sus vidas. Ellos encabezaron la apertura dentro del catolicismo mexicano y tendieron puentes con otras iglesias. El retiro del obispo Vera, en 2021, cerró un ciclo en la construcción de una alternativa liberadora dentro de la Iglesia católica mexicana, de la que Sergio Méndez Arceo fue el principal representante.

ARCHIVOS

Archivo Personal Sergio Méndez Arceo

BIBLIOGRAFÍA

Borg, Marcus J., *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, Madrid, PPC, 2005.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973.

Canto, Manuel y Raquel Pastor, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, UAM, 1991.

Connaugthon, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México, FCE, 2010.

Concha Malo, Miguel *et al.*, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, México, Siglo XXI, 1986.

Fazio, Carlos, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta (Serie Genio y Figura), 1987.

González Fernández, Enrique, *Nacionalismo y cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.

Löwy, Michael, *Cristianismo de Liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019.

Macín, Raúl, *Méndez Arceo, ¿político cristiano? (una revolución de la Iglesia)*, México, Posada, 1972.

Noriega Elío, Celia (ed.), *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

Pérez-Arce Ibarra, Francisco, *El principio (1968-1988: años de rebeldía)*, México, Ítaca, 2007.

Puente Lutteroth, Alicia (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos eclesiales. De la Acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Cuernavaca, CEHILA/Conacyt, 2002.

Rentería, Leticia y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, Patriarca de la Solidaridad Latinoamericana*, México, Dabar, 2000.

Suárez, Luis, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, Grijalbo, 1970.

Turner, F. C., *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Grijalbo, 1971.

HEMEROGRAFÍA

Escontrilla Valdez, Hugo Armando, "Iglesia católica y sociedad civil: tensiones y rupturas", *Política y Cultura*, núm. 38, otoño, México, UAM-X, 2012.

Gutiérrez Quintanilla, Lya, "Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich", *La Jornada Morelos*, 2007.

Hernández Vicencio, Tania, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista", *Política y Cultura*, núm. 38, enero, México, UAM-X, 2012.

Loaeza, Soledad, "La iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario", *Foro Internacional*, octubre-diciembre, México, El Colegio de México, 1984.

Masferrer, Elio, "La dinámica de la pluralidad religiosa en México", *Estudos Teológicos*, vol. 54, núm.1, jan/jun., São Leopoldo, 2014.

Puertas, Pilar, 2015, "Caminhos", *Golânia*, vol. 13, núm. 1, enero-junio.
Urías, Beatriz, "El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)", *Documento de Trabajo* IELAT, núm. 55, octubre 2013.
Videla, Gabriela, *Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo*, Cuernavaca, *Correo del Sur*, 1982.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Fazio, Carlos, 1983, "Cuando la conversión de Méndez Arceo se hizo palabra, la Iglesia mexicana salió de su mudez", *Proceso*, 1983, disponible en: <http://www.proceso.com.mx/135137/cuando-la-conversion-de-mendez-arceo-se-hizo-palabra-la-iglesia-mexicana-salio-de-su-mudez>, (consultado el 15 de enero de 2015).
——, "Don Sergio Méndez Arceo: patriarca de la solidaridad liberadora", 2015, disponible en: <http://www.sicsal.net/articulos/node/347>, (consultado el 15 de enero de 2015).
Gazanini Espinoza, Guillermo, "La Iglesia mexicana en el Concilio", *Religión Digital*, 1979, disponible en: <https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_guillermo_gazanini/Iglesia-mexicana-Concilio_7_1400029996.html>, (consultado el 28 de abril de 2017).
Monsiváis, Carlos, "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano", *Nexos*, 1 de enero 1987, disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=4721>, (consultado el 11 de agosto de 2015).
Young-Hyun, Jo, 2010, "Movimiento 'Sacerdotes para el Pueblo' y la transformación socioeclesiástica de México", *Revista Iberoamericana*, 21.1, 2010, disponible en: <http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero210104.pdf>, (consultado el 12 de agosto de 2017).

La estética de la nueva liturgia en la época del obispo Sergio Méndez Arceo: la restauración de la catedral de Cuernavaca

Ana María Rodríguez Pérez
Leticia Torres Hernández[1]

Durante las décadas de los años cincuenta y sesenta, Cuernavaca se convirtió en un epicentro del pensamiento crítico y renovador que nació dentro de la Iglesia católica y recorrió el mundo. Su eje motor fue la aspiración de una sociedad más humana y justa en todas las esferas de la convivencia social, planteada desde la fe cristiana. En aquella ciudad, tres sacerdotes humanistas, eruditos y de comprometida devoción pastoral, coincidieron por azares del destino, le dieron vuelco a los conceptos y a las prácticas tradicionales de las normas de la Iglesia y reflexionaron sobre el entorno local, global y continental del momento. Ellos fueron el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, el padre benedictino Gregorio Lemercier y el sacerdote Iván Illich, cuyas propuestas y transformaciones versaron sobre la vocación sacerdotal y el psicoanálisis; la investigación y el análisis de la realidad socioeconómica y cultural de América Latina y el papel de la institución católica frente a la problemática continental; el compromiso con las clases marginadas, la ecología y los derechos humanos; así como la renovación de la liturgia a partir de la relectura del Evangelio, no desde una visión dogmática, sino a través de la historia, al confrontarlo con el contexto de la sociedad del momento. Sus acciones se llevaron a cabo antes, durante y después del Concilio Vaticano II (1962-1965).

[1] Investigadoras del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas del Instituto Nacional de Bellas Artes.

Sergio Méndez Arceo, como afirma Carlos Fazio, preparado para ser "obispo de poder", al asumir el episcopado de Cuernavaca, conoció a fondo su diócesis y vivió de cerca los problemas sociales del estado de Morelos; ahí, su visión de la realidad cambia, su acción pastoral toma otros caminos e inicia el proceso del *aggiornamento* –la puesta al día–, en su sede eclesiástica. Al conocer al sacerdote Gregorio Lemercier y visitarlo en el monasterio de Santa María de la Resurrección, en Ahuacatitlán, Morelos, comienza una gran amistad nacida de las discusiones teológicas e intercambio de opiniones en sus búsquedas espirituales. De esas pláticas surge el compromiso de retomar los conceptos de la nueva liturgia, propuesta desde los círculos intelectuales europeos, y aplicarla a la realidad local. Un resultado tangible fue la construcción de la capilla de la abadía de Ahuacatitlán y la restauración de la catedral de Cuernavaca.[2]

En 1961, el sacerdote Iván Illich se estableció en la ciudad "de la eterna primavera", para fundar y dirigir el Centro de Investigación Cultural (CIC), cuyo propósito era preparar a misioneros religiosos y laicos de Norteamérica y Europa, para evangelizar a las sociedades latinoamericanas desde el rostro del desarrollo, de acuerdo con el programa llamado Alianza para el Progreso (1961-1970), patrocinado desde los Estados Unidos y secundado por la Santa Sede, ante la amenaza del triunfo de la Revolución cubana.[3] Illich, al estar en desacuerdo con el proyecto del CIC, modificó sus objetivos e incitó a sus participantes a la reflexión en torno a la realidad latinoamericana; además, optó por la creación del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) espacio independiente que, como documenta Jean Robert, "fue único para el

[2] Además, Sergio Méndez Arceo compartió y apoyó la iniciativa de Gregorio Lemercier de introducir el psicoanálisis al monasterio y lo invitó como su asesor para las sesiones del Concilio Vaticano II. Para más información véase: *Revista Proceso*, núm. 584, 9 de enero de 1988, pp. 65-75; Juan Vives Rocabert, "El enorme ruido causado por un convento con votos de silencio", *Cuadernos de Psicoanálisis*, Órgano Oficial de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, núms. 1 y 2, enero-junio de 2017, pp. 33-50; Lya Gutiérrez Quintanilla, *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*, Javier Sicilia (prol.), Morelos, *La Jornada Morelos*, 2007, 413 pp.

[3] Para más información véase: Javier Sicilia y Jean Robert, "Iván Illich", *Letras Libres*, núm. 27, marzo de 2001.

aprendizaje, la crítica y el debate".[4] El Centro abrió a la investigación temas como la interculturalidad, el medio ambiente, la educación, la pobreza, y el estado socioeconómico y político, en contraposición al progreso, la industrialización y la situación de la Iglesia católica en la región. El proyecto de Iván Illich fue cobijado y defendido por el obispo Méndez Arceo.

Con la restauración de la catedral (1956-1958) se inaugura el proceso de aquellos cambios que pusieron a Cuernavaca a la vanguardia del movimiento católico y social de la época. Fue la única catedral de México donde se realizaron los cambios cristocéntricos que implicaba la nueva liturgia, la cual inspiró al Concilio Vaticano II y le devolvió al arte sacro su dignidad.

El arte sacro dio un viraje decisivo a partir del siglo XX debido al movimiento de la renovación litúrgica, que surgió en el seno de la orden de los monjes benedictinos en el siglo XIX y se extendió entre los teólogos e intelectuales de la Iglesia católica. El movimiento se originó por la necesidad de actualizar a la Iglesia de acuerdo con los cambios de la vida moderna, los cuales conllevaron a otras formas de pensar el mundo y, por ende, a la pérdida de poder que sufrió la curia romana sobre lo terrenal. Su reacción defensiva generó, en el campo del arte, el rechazo de las nuevas tendencias artísticas para transmitir los dogmas de fe, por considerarlas indignas para sus fines, principios y tradición, y optó en cuanto a la construcción de templos, por la repetición de los cánones de estilos arquitectónicos historicistas como clásico, gótico y bizantino, entre otros, e incluso fomentó el eclecticismo.

En cuanto a la pintura y escultura religiosas, su declive fue aún más evidente, pues se excluyó a los movimientos artísticos modernos, aun aquellos con fundamentos espirituales como los nazarenos, prerrafaelistas o simbolistas; en su lugar, la Iglesia prefirió recurrir a artistas de las academias a quienes encargaba sus imágenes bajo el criterio preestablecido por la Santa Sede, que mantenía vigente los decretos tridentinos del decoro de las imágenes y su función didáctico-moral, con lo cual no sólo anulaba las aportaciones de nuevos estilos, sino la creatividad del artista. Además, la Iglesia sólo consideraba dignos de tal

[4] Lya Gutiérrez Quintanilla, *op. cit.*, p. 152.

empresa a los creadores devotos del catolicismo, sin importar sus habilidades artísticas. También acudió a los talleres mercantiles, como los que se ubicaban alrededor de la iglesia de san Sulpicio en París, los cuales se expandieron en todo el mundo católico (de ahí su mote de "arte de san Sulpicio" o "sulpiciano"), donde se realizaban figuras de molde e imágenes religiosas en serie sin ningún valor artístico que, como plantea Jaques Maritain: "cuando no son demasiado desalentadores, tienen la ventaja de ser perfectamente indeterminados, tan neutros, tan vacíos, que podemos mirarlos sin verlos [...]".[5] Tanto el eclecticismo arquitectónico como las imaginerías sulpicianas se arraigaron en el gusto del clero y de los fieles y separaron al arte de la Iglesia. La batalla que generó el renacimiento del arte sacro se dio entre los tradicionalistas y progresistas del mundo católico.

En México se inauguró el renacimiento del arte sacro con la construcción de la iglesia de La Purísima Concepción (1940-1946), en la ciudad de Monterrey, durante el *Modus Vivendi,* pactado entre el Estado mexicano y la Iglesia católica en 1929. El proyecto de la nueva parroquia fue del arquitecto Enrique de la Mora y Palomar, quien para su construcción utilizó materiales y estructuras modernas para su momento, como la cubierta parabólica de concreto armado. Sin embargo, el programa arquitectónico se sujetó a las normas tradicionales en cuanto a la planta basilical en forma de cruz latina, la distribución del espacio interior, la colocación de las capillas laterales y las de los brazos del transepto, dictadas por Carlos Borromeo en su obra *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiástico* (1777), donde aplicó el decreto del Concilio de Trento (1545-1563) para la arquitectura y el arte, lineamientos que se emplearon hasta el siglo xx.

La técnica de construcción de La Purísima, cubierta parabólica de concreto armado, permitió la elevación y estilización del templo; liberó el espacio interior de columnas al ampliarlo, y facilitó la disposición de vanos que enmarcan los muros laterales y el presbiterio, para

[5] Jacques Maritain, "Algunas reflexiones sobre el arte religioso", disponible en: https:/www.google.com.search? client=safari&ris=en&q=www.jacquesmaritain.com&ie=UTF-&oe=UTF-8 (consultado el 7 de enero de 2020).

bañar de luz natural el reciento. La sobriedad de formas parabólicas que se presentan como juegos geométricos de lisas texturas remiten a edificaciones fabriles, no obstante, al dialogar con el campanario, estructura maciza de planta rectangular recubierta de piedra y de pronunciada altura, que se levanta separado a un costado de la iglesia, le otorga al edificio un carácter moderno de gran sencillez y elegancia y lo inviste de religiosidad.

En 1940, el arquitecto Enrique de la Mora presentó su propuesta al comité de construcción, el cual decidió edificar un nuevo templo que cubriera las necesidades del crecimiento demográfico de la ciudad norteña, en lugar del templo de corte neoclásico, de finales del siglo XIX. El comité aprovechó la presencia en Monterrey de eclesiásticos de la alta jerarquía para presentarles el proyecto. El programa arquitectónico fue rechazado por una buena parte de la curia, pues no lo consideraban decoroso para la edificación de la casa de Dios por su diseño y por los nuevos materiales propuestos. El entonces obispo de San Luis Potosí y futuro arzobispo de Monterrey, Guillermo Tritschler y Córdoba, argumentó que el diseño respondía al espíritu de modernidad de la sociedad regiomontana que había decidido optar, para su desarrollo y bienestar económico y social, por el progreso industrial de la región. Apuntó que la utilización de hierro, cemento y cristal, colocarían a la ciudad regia a la vanguardia de la construcción, por las múltiples posibilidades que dichos materiales ofrecían a los arquitectos comprometidos con la modernidad. Con amplios conocimientos, Tritschler reforzó sus argumentos y les recordó la valiosa herencia que, por siglos, el arte sacro y la arquitectura religiosa habían aportado a la historia del arte.

Cuando se dio a conocer el proyecto a la sociedad norteña, se oyeron los reclamos de ciertos sectores devotos. Como respuesta, Alfonso Reyes publicó en 1942 el artículo "Un nuevo Templo", que reproducimos íntegro por su claridad:

> Yo felicito al arquitecto don Enrique de la Mora por la probidad y el valor con que ataca el más grave problema de la arquitectura religiosa. Por lo mismo que la religión significa un anhelo de eternidad, parece que las manifestaciones del arte religioso debieran tener, por lo menos, una estabilidad mayor que las artes laicas, y es natural que el público se resista más a las innovaciones cuando se

trata de lo que, por ser sagrado a sus ojos, le parece más intocable. El proyecto del señor De la Mora para la nueva iglesia de la Purísima en la ciudad de Monterrey, destinada a sustituir un viejo templo, tradicionalmente asociado a la vida y a los recuerdos de tantas familias regiomontanas, tiene por fuerza que provocar una especie de sobresalto. Pero veámoslo de cerca.

Ante todo, hay algo intocable en cualquier estilo de templos católicos, y es cuanto responde al canon y a la liturgia. ¿Qué serían un templo católico donde faltaran altar, coro, púlpito, pila bautismal, etc.? ¿Qué un templo católico donde apareciera una imagen pagana? (Y, sin embargo, ciertas pinturas de asunto pagano siempre decoraron muros de iglesias, y en algún arco exterior de la iglesia de Cáceres, Extremadura, hemos visto una Ceres que se olvidó entre los vestigios romanos, y la gente habla todavía con naturalidad de la "iglesia de la Ceres".) Si, pues, De la Mora ha cumplido puntualmente con las exigencias funcionales del templo católico, y ha merecido en tal sentido el "Nihil obstat" de la autoridad eclesiástica, no hay más que hablar de este aspecto de la cuestión, y pasamos a las consideraciones de orden meramente social y estético.

Si todo arte significa un diálogo entre el creador y el pueblo, entre el artista y su público, es evidente que esta relación de simpatía es más estrecha cuando se trata de satisfacer un servicio general. El poeta, a solas, puede divagar cuanto le plazca, sin mayor sanción que la crítica; lo mismo el pintor de caballete. Mucho menos ya el pintor mural; menos aún el arquitecto, y máxime cuando de arquitectura religiosa se trata.

Pero hay un distingo: la casa que yo mando hacer ha de ser a mi gusto, porque la pago para mi disfrute privado. El edificio público, civil o religioso, no puede partir de un previo plebiscito. Basta que se ajuste a sus fines, a las posibilidades de realización y al criterio de los entendidos. En nuestro caso, las dos primeras condiciones se cumplen. Respecto a la tercera, o criterio de los entendidos, merece examen: no se trata de satisfacer el gusto de todo eclesiástico en su condición de persona privada, de todo hombre culto en general, o de todo fiel o feligrés. Esto jamás se ha hecho, ni a nadie se le ocurrió pensarlo en las grandes épocas artísticas, cuando nunca se confundió el arte con las cosas electorales. No: se trata del juicio de personas autorizadas, consagradas al asunto por larga vocación y experiencia. No nos disimulemos que, entre ellas, puede haber dos bandos. Dejando ya de lado los puntos arriba examinados, veamos cuáles son las principales objeciones que se han presentado al proyecto:

1º La novedad, la diferencia con los estilos acostumbrados. Pero ¿alguna vez han dejado de evolucionar las artes sagradas? Sí: cuando entran en la decadencia, como en nuestros días acontece; cuando se conforman con repetir automáticamente las formas que produjo otra época. De todo arte puede decirse que la gran creación asume siempre, al aparecer, el carácter de una paradoja. Pues el verdadero creador, aunque sociológicamente es un intérprete de los informulados anhelos de su tiempo, se distingue precisamente del primero que pasa por la calle en que ha llevado su sensibilidad a un refinamiento tal que no podría ser alcanzado por los demás. Y lo que en el primer instante parecía inusitado, al día siguiente parece habitual, y al otro día digno de admiración y entusiasmo; a esta sencilla fórmula se reduce la evolución del gusto artístico en las sociedades, a través de la historia. El sostener y alimentar esta evolución no es más que una forma suprema de la "ecología biológica", o acomodación equilibrada y siempre mudable de un organismo con respecto a su ambiente; pues organismo y medio están en marcha y se modifican mutuamente. Y el abandonar este deber significa, para el artista, el olvido de su misión. Nuestra arquitectura eclesiástica y barroca del XVIII no es igual a la clásica renacentista, ni ésta a la gótica, ni ésta a la románica. Pero nosotros, en el siglo XX ¿estamos acaso condenados a salirnos de esta ley vital, confesando así implícitamente que el arte no tiene ya aplicación religiosa, es decir, que arte y religión han muerto en nuestros días? ¿Es esto lo que significa la objeción?

2º La evocación de formas laicas y profanas. El proyecto De la Mora recuerda un hangar, una bodega, una locomotora, todas estas cosas mecánicas e industriales de nuestros días que parecen singularmente afectadas de profanidad. Pero ¿la catedral no recordaba en sus días los mercados y las Casas Consistoriales? Máquinas no había como ahora; de lo contrario, también las hubiera recordado. ¿Y las profundidades que hay en los demonios de Notre Dame? ¿Y las procacidades de los monos en alguna arcada del claustro de Toledo? El artista tiene los ojos llenos de lo que ve en la vida, no sólo en las piedras vetustas o en los libros de reproducciones, y el que lleve a sus obras cierta impregnación de formas más habituales en su época es garantía de que se ha planteado con sinceridad el problema de relación biológica de que antes hablamos.

Ciertamente, cuando se limita a copiar lo desusado o vetusto ya su obra no recuerda nada cotidiano. Sólo recuerda la muerte. Sólo ha hecho una

falsificación arqueológica. Más valía que no hiciera nada. Las ridículas imitaciones del obelisco egipcio hechas en cemento armado nos dejan enteramente fríos. Queremos un arte que sea expresión de nuestra vida.

Además de que las nuevas técnicas de la construcción tienen por fuerza que influir sobre la arquitectura. No tiene objeto seguir contando con los dedos, ni es signo de altas prendas mentales, cuando se ha desarrollado ya el cálculo matemático. Pero, por lo visto, con el pobre arquitecto pasa otra cosa: ¡tiene que mandar arrancar sus piedras con las uñas, cargarlas a los lomos de hombre y amontonarlas unas sobre otras como en tiempo de los menhires y dólmenes!

¿Que el templo proyectado según el espíritu de la época recuerda también otras formas de arte contemporáneo a que el público no se ha acostumbrado todavía? Pues tanto peor: es bueno que el público se acostumbre. También las puertas de las antiguas catedrales, con sus cuádruples festones de figuritas y motivos trazados en arcos recuerdan de cerca las estrofas de cuatro versos monocromos del "mester de clerecía", a lo Gonzalo de Berceo, arte de poética todavía culto, todavía inaccesible al pueblo, que seguía deleitándose en las ferias y en los caminos con los informes poemas del viejo "mester de juglaría".

3° La última y definitiva objeción: "Esos presuntuosos *entendidos* dirán lo que quieran, pero a mí ese proyecto no me gusta, y en gustos se rompen géneros." Lo esperábamos desde del principio, lo veíamos venir, por eso le reservamos los honores del final. En efecto: aquí ya la discusión es imposible. Tenemos que respetar los gustos de cada uno, en sus asuntos privados. En cosas que trascienden a la sociedad no queda más recurso que aconsejar algo de transacción, sin lo cual no hay armonía posible entre el individuo privado y el grupo humano a que pertenece. ¡Oh, cuántas cosas que a mí no me gustan! No me gusta ser pobre donde otros son ricos, por ejemplo. No me gusta que la ciudad de México esté tan alta y tan lejos del mar. No me gusta que el clima de mi Monterrey sea tan extremoso. Tampoco me gusta que mi tierra natal se prive de ostentar el primer intento mexicano de una solución honrada y respetable en el grado extremo de la arquitectura religiosa. Ello será un nuevo timbre de aquella ciudad progresista, cuyo verdadero carácter es, por lo demás, la modernidad, pues que no puede alardear de joyas coloniales. El templo será un modelo propuesto a otras regiones menos capaces hasta hoy de afrontar este y otros problemas. Y yo prometo desde aquí que los que se asustan ante un papel serán los primeros en aplaudir la magnificencia del monumento, una vez que lo vean alzarse y vivir con vida

no prestada. Por lo demás, como yo no soy "entendido", no me cae la piedra. Digo lo que creo, y adelante.[6]

La construcción de La Purísima Concepción tal como la concibió el arquitecto De la Mora, se inició en 1941. Para la decoración de la nave, el padre Tritschler invitó a varios artistas, práctica inusual de la Iglesia católica de aquellos tiempos. Para el interior convocó a Jorge González Camarena, Federico Cantú, Benjamín Molina y Jesús Guerrero Galván, quienes comulgaban con el realismo de la Escuela Mexicana de Pintura. También incluyó al arquitecto, pintor y escultor alemán Adolfo Laubner, quien realizó seis ángeles de tres metros de altura cada uno para el exterior, y la escultura de la Purísima Concepción de María en terracota, que se colocó en el remate del campanario. El arquitecto De la Mora llamó al escultor Herbert Hofmann-Isenburg para ejecutar, hacia 1950, las esbeltas y monumentales esculturas de bronce para el frontón de la fachada principal. El conjunto está formado por la estilización arcaica de los doce apóstoles y del Crucificado, el cual se erige al centro y arriba de sus discípulos. Se volvieron a escuchar voces locales en desacuerdo a las figuras de Hofmann y, en esta ocasión, el crítico e historiador del arte Paul Westheim habló a su favor:

> Es que ahí se trataba de crear una decoración plástica que no sólo no destruyera la estructura tectónica del edificio, sino que se incorporara a ella como parte integrante y que agregara a su objetividad funcional la dignidad y grandeza de la expresión religiosa […] Así se despliega a través de toda la fachada principal aquel friso de apóstoles: masas plásticas sujetas a un ritmo uniforme; cada una de las figuras, caracterizada por su símbolo y por su expresión del rostro y de las manos, se halla incorporada a ese ritmo grande y solemne.[7]

El conjunto escultórico del artista de origen alemán y descendencia judía, años después seguía causando molestia. En 1953, Federico Cantú, quien había pintado una Virgen de Guadalupe para La Purísi-

[6] Alfonso Reyes, *Obras completas*, t. VIII, México, FCE, 2017 (Colección Letras mexicanas), pp. 284-287.

[7] Paul Westheim, *op. cit.*, p. 1.

ma, se quejó amargamente; con el argumento de que el arte cristiano en México estaba en decadencia, señalaba que:

> hay una iglesia en el Norte de la República recientemente construida, en lo que tengo entendido hubo confusión de gustos que no quiero analizar, pero que dieron la siguiente consecuencia: que la decoración frontal del templo está constituida por un conjunto de largos "apóstoles" [...] Que fueran largos, sería lo de menos, lo grave es que con ellos se ha querido hacer creer a la gente –que por otra parte no los acepta– que son góticos y que son místicos, o sea que son verdaderamente ejemplares del arte religioso en nuestro país.[8]

Pese a todo, la parroquia de La Purísima se convirtió en bisagra entre las construcciones religiosas tradicionales y las modernas. El arquitecto, Enrique de la Mora y Palomar recibió por su obra arquitectónica los premios Educación Pública, otorgado por la comisión administradora del Premio Nacional de Artes y Ciencias, y el Nacional de Arquitectura, ambos en 1946.

Sin lugar a duda, la arquitectura en aquellos tiempos fue el arte de avanzada en lo que se refiere a la estética contemporánea de México y, con La Purísima, sostenemos, se inició un fecundo interés por el tema del arte sacro y sus implicaciones en la cultura de aquellos años. Ejemplo de ello fueron las primeras jornadas de arte litúrgico, organizadas en 1950 por el subsecretariado de la Pax Romana, cuyo representante fue el padre Felipe Pardinas Illanes, y la Asociación Fray Alonso de la Veracruz, constituida meses antes del encuentro y presidida por José Vasconcelos, quien, de alguna forma, se relacionaba con la congregación del Espíritu Santo.[9]

Las conferencias del evento versaron alrededor de cuatro ejes reflexivos: el primero, "Liturgia del templo", trató, entre otros asuntos, el tema de la encíclica *Mediator Dei* del papa Pio XII, en la cual el pontífice abría las puertas de la Iglesia al arte moderno; también se abordó la

[8] Ignacio Mendoza Rivera, "El arte religioso", *Mañana*, México, pp. 45-46.

[9] La orden del Espíritu Santo fue de las primeras en aplicar los conceptos de la nueva liturgia a la arquitectura, como en la Capilla del Altillo, que forma parte del monasterio de esa orden en la Ciudad de México.

trama sobre aspectos teológicos-litúrgicos del templo, plática desarrollada por el misionero y líder de la congregación del Espíritu Santo: el padre Edmundo Iturbide. El segundo eje fue “Arquitectura del templo”, dentro de éste resaltaron, por la pertinencia de los temas, las charlas de los arquitectos Enrique del Moral, titulada “Reflejo de la psicología popular mexicana en el templo católico” y la de Ricardo de Robina “Relaciones entre arquitectura y las demás artes en el templo”. En las dos últimas sesiones, “Pintura del templo” y “Ornamentación del templo”, destacaron las ponencias “Pintura litúrgica y pintura religiosa” del padre Faustino Cervantes Ibarrola, así como “Restauración y conservación de templos” de Alexander von Wuthenau. Entre los ponentes figuraron dos personalidades controvertidas en aquellos tiempos: los artistas Mathias Goeritz y Herbert Hofmann, quienes centraron sus discursos, el primero, en las corrientes contemporáneas de pintura, y el segundo, en la estatuaria. Lo notable de las jornadas fue la variedad temática en torno al arte y la religión, que marcarían los derroteros de las discusiones, conflictos y resultados, tanto de las exhibiciones de arte sacro y la construcción de nuevas iglesias, como de la restauración de templos antiguos, eclosión que la crítica de arte Margarita Nelken definió como el “renacimiento del arte sacro en México”.

En el centro del huracán de esas reflexiones estaba tanto el movimiento pastoral litúrgico de renovación, como la encíclica *Mediator Dai* de Pío XII (20 de noviembre de 1947), en la cual el papa valora el movimiento litúrgico que comenzó, como se apuntó anteriormente, en el seno de la Orden Benedictina, desde finales del siglo XIX, como corriente del pensamiento en el campo teológico. Este movimiento se difundió alrededor del mundo, trastocando las prácticas y reglas tradicionales de la Iglesia católica, y afectó, de algún modo, el arte sacro. Además, el papa, en esa encíclica aceptó, por primera vez, las aportaciones que el arte moderno podía otorgar a la Iglesia y le dio la bienvenida al canto popular, la pintura, la escultura y la arquitectura modernas, con ciertas acotaciones.

Los cambios al mundo católico y el rumbo del arte sacro fueron promovidos, principalmente, por personajes como Romano Guardini, don Lambert Beauduin, los padres Puis Parsch, Idelfonso Herwegen, Odo Casel y Marie-Alain Couturier, entre otros, así como por los ar-

tífices del pensamiento teológico de avanzada de la Universidad de Lovaina en Bélgica,[10] y otros centros de estudios teológicos.

La renovación litúrgica incluía el tema del arte sacro, que había entrado en una profunda decadencia desde finales del siglo XVIII; la curia romana se negaba a aceptar las corrientes modernas como creadoras del arte sagrado, en contraste, para la nueva liturgia; éstas, eran elemento indispensable, depositarias de los cambios doctrinales y puente espiritual entre Dios y los hombres. Demandaba de la arquitectura que respondiera a las cualidades y necesidades del mundo moderno, sustentara sus proyectos en la sencillez y funcionalidad y los adaptara a los nuevos planteamientos ceremoniales, cuyo objetivo principal era involucrar a los fieles a participar activamente en la celebración de los misterios. A las artes plásticas y ornamentales les pedían apropiarse del espíritu del cristianismo primitivo en lo referente a la simplificación simbólica de los elementos visuales.[11] Así, varios sacerdotes, a inicios del siglo XX, colaboraron con teólogos y artistas alrededor de esas ideas que dieron como resultado auténticas obras de arte, emblemáticas de su tiempo.

En Alemania, los arquitectos Dominikus Böhm, Martin Weber y Rudolf Schwarz trabajaron de cerca con los teólogos Romano Guardini, Idelfonso Herwegen y Odo Casel y crearon una arquitectura funcional que se distinguía por la pureza y sobriedad de las formas, la incorporación de modernas técnicas y materiales de construcción, la centralidad del altar, el elevado componente simbólico del conjunto y la desnudez y sencillez del cuerpo arquitectónico, de manera similar a la pureza de los

[10] Fundada en 1425, es una de las más antiguas universidades católicas de Europa que se ha destacado por su apertura hacia diversos campos del saber. En 1879, en su encíclica *Aeterni Patris*, el papa León XIII propuso establecer la filosofía y la teología cristianas bajo el método de la filosofía tomista, fundamentalmente, en los centros de estudios de la Iglesia. Encargó esa tarea al cardenal Desiderio José Mercier, y lo nombró profesor de la cátedra de Filosofía Superior según Santo Tomás, de la Universidad de Lovaina. El padre Mercier propuso entonces un método tomista que incluyera universitarios tanto eclesiásticos como laicos, que las cátedras se dictaran en lengua vulgar y que los tecnicismos se tradujeran al lenguaje moderno. Además, integró la ciencia y las humanidades en los planes de estudio.

[11] La nueva liturgia apelaba a prescindir de imágenes para que sus fieles sólo se enfocaran en la figura de Cristo y su significado, muy similar a los principios del protestantismo.

templos protestantes y en concordancia con la renovación de la liturgia. Como ejemplo de ese movimiento arquitectónico destacan la iglesia de San Engelberto de Colonia (1931-1933), obra de Böhm, y la de Corpus Christi (1928-1930) en Aquisgrán, Alemania, de Schwarz.[12]

En Francia, el padre agustino Marie-Alain Couturier, también artista y teórico, relacionó el tema del arte con el movimiento de la renovación litúrgica. Junto con el padre Pie-Raymond Régamey dirigió la revista *L'Art Sacré*, desde donde promovieron y difundieron la integración del arte moderno en las iglesias e impulsaron una estética contemporánea. Couturier sostenía la necesidad de crear un arte religioso capaz de provocar un fuerte eco espiritual para superar la época en que el arte era exclusivamente descriptivo, sin efecto alguno, ni siquiera para las grandes masas. Involucró a varios artistas para la decoración de templos, como en la iglesia de Nuestra Señora de Assy (1950), donde participaron Fernand Léger, Marc Chagall, Georges Rouault, Georges Braque y Germaine Richier, entre otros. La obra de Richier, un Cristo de rasgos expresionistas, de formas descarnadas y atormentadas, el cual fue colocado en el altar, generó una gran polémica, al grado que tuvo que ser retirado. También en esa época, el padre Couturier pidió a Le Corbusier la capilla de Ronchamp (1955) y apoyó a Matisse en su proyecto de decoración de la Capilla del Rosario de Vence (1950).[13]

La arquitectura religiosa tuvo un auge notable al término de la Segunda Guerra Mundial. En México, a partir del urbanismo desarrollista y el proyecto de industrialización que se inició durante el gobierno de Miguel Alemán, se activó, al tiempo, el diseño y la construcción de parroquias en las crecientes zonas urbanas que demandaban todo tipo de servicios. No obstante, fue en los años cincuenta cuando surgieron, a partir de las jornadas de arte sacro anteriormente descritas, una serie de debates y reflexiones entre arquitectos, artistas, clero e intelectuales alrededor del tema, comentados periódicamente en la prensa, que cambiaron el rumbo tanto en las edificaciones de templos como en la restauración de las iglesias coloniales. Recordemos que, si

[12] Para más información véase: Juan Plazaola Artola, *Historia del arte cristiano*, Madrid, BAC, 1999 (Serie de Manuales de Teología), capítulo XI y sucesivos.

[13] Para más información véase: Juan Plazaola, *op. cit*.

bien La Purísima de Monterrey había puesto sobre la mesa la necesidad de la integración plástica del movimiento artístico-arquitectónico de la época, así como la utilización de recursos modernos de construcción en los templos, el esquema teológico-litúrgico aplicado fue el tradicional. La activa participación de religiosos, sobre todo aquellos que conocían y comulgaban con los cambios litúrgicos, con arquitectos y artistas, alteró la perspectiva conceptual de los diseños. Es durante la década de los cincuenta cuando Enrique de la Mora, Félix Candela, Luis Barragán, Ricardo de Robina y el padre benedictino fray Gabriel Chávez de la Mora, imprimieron un sello original a la arquitectura religiosa con ingeniosas propuestas que, de alguna manera, se adelantaron a los lineamientos dictados por el Concilio Vaticano II.[14] Quizás el punto de unión de esas propuestas fue el rompimiento con la arquitectura tradicional católica en cuanto a la planta de cruz latina, la austeridad en su interior en lo referente a la simplificación de los elementos visuales y la recreación de atmósferas místicas, apostando a una arquitectura emocional, como la llamaría Mathias Goeritz.

Hacia 1953, Félix Candela proyectó la iglesia de la Virgen de la Medalla Milagrosa en la Ciudad de México, a partir de una innovadora solución de cubierta basada en la unión de paraguas estructurales de concreto armado que afectan la fisonomía del conjunto. La sobriedad de los objetos de culto y ornamentos, como el mobiliario, las luminarias y los vitrales que producen un juego de luces y sombras, dotan al recinto de un ambiente espiritual. Sin embargo, los cambios más significativos tanto en la distribución del espacio litúrgico como en la austeridad y originalidad de los diseños, se iniciaron en capillas conventuales donde teología, arquitectura y arte convergieron para crear obras de gran trascendencia artística, como el convento de las Capuchinas Sacramentarias del Purísimo Corazón de María (1953-1960)

[14] Para más información véase Eduardo Calderón Muñoz de Cote, *Fray Gabriel Chávez de la Mora*; Alberto González Pozo, *Enrique de la Mora tres obras decisivas*; Lucía de la Mora Colunga, *Enrique de la Mora y Palomar: ideas, procesos, obras*; Guillermo Plazaola Anguiano, *Fray Gabriel Chávez de la Mora*; Ana María Rodríguez y Leticia Torres, "La experiencia de la luz: los vitrales de Mathias Goeritz", *La mirada ante lo invisible*. También se puede consultar el Fondo Mathias Goeritz en el Cenidiap-INBA.



Figura 1. Vista interior de la capilla de Nuestra Señora de la Soledad (El Altillo), Ciudad de México. Fotografía: Ana María Rodríguez.

en Tlalpan, del arquitecto Luis Barragán y los artistas Mathias Goeritz y Jesús Reyes Ferreira, o la de la orden de los Misioneros del Espíritu Santo, Nuestra Señora de la Soledad, conocida como el Altillo (1956-1958) en Coyoacán, de Enrique de la Mora y Fernando López Carmona, en colaboración con Félix Candela.

El Altillo fue concebido a partir del concepto cristocéntrico de la liturgia y el diseño del espacio se planteó alrededor de la celebración del misterio de la eucaristía (Figura 1). De planta romboidal y cubierta por un solo cascarón paraboloide hiperbólico de concreto armado, el conjunto integra todas las partes: presbiterio, sitiales de los hermanos, coro, sitio para los feligreses visitantes y un pequeño nártex, alrededor del altar. Envuelve la capilla un gran vitral abstracto-figurativo, obra de Kitzia Hofmann, con elementos que aluden a la aparición del Espíritu Santo a los apóstoles. Sólo dos esculturas decoran el recinto: una de gran tamaño, efigie de Nuestra Señora de la Soledad, ubicada en el centro, y un pequeño crucificado de factura expresionista junto al altar, ambas obras de Herbert Hofmann. El interior es de una sobriedad magistral que remite a las construcciones eclesiásticas alemanas. En México, el Altillo fue una de las primeras capillas en aplicar las nove-

dosas ideas del movimiento litúrgico en cuanto a la celebración de sus misas de frente a la asamblea, congregada en torno al altar.

Un fenómeno paralelo a la construcción de recintos religiosos se dio en esos años: la restauración de templos coloniales. Fenómeno que se activó con la llegada a México, a finales de los años cuarenta, del padre de origen vasco Ramón de Ertze Garamendi (1910-1974),[15] egresado de la Universidad de Lovaina y autoexiliado en el país. Al poco tiempo, en 1954, fue nombrado vicario de la Parroquia de San Lorenzo Mártir, ubicada en el Centro Histórico de la capital, construcción del siglo XVII que a través de los años había sufrido severos daños, modificaciones y pérdidas de patrimonio artístico virreinal. De Ertze, como teólogo, filósofo, historiador del arte y gran humanista, decidió involucrarse en la restauración del templo, para lo cual invitó al arquitecto Ricardo de Robina, y ambos decidieron incluir a Mathias Goeritz para colaborar en la parte artística del proyecto.

Para De Ertze Garamendi, el fundamento de reconstrucción de la obra se resumía en una fórmula: "recuperar todo lo que sea posible del estado primitivo de la iglesia. Ante la ausencia de elementos, proceder según las exigencias del arte viviente, actual. Es decir, en cuanto a lo antiguo, rigor científico; en cuanto a lo nuevo, inspiración creadora".[16] Esto implicaba eliminar todos aquellos elementos sin mérito artístico, como altares, pinturas, retablos y esculturas. El interés de los responsables del trabajo en San Lorenzo se fincó en devolverle al templo su aspecto originario a partir de datos existentes, por ende, acordaron que, ante la escasez de información, no realizarían construcciones hipotéticas, ni imitaciones de estilos de épocas pasadas. El objetivo no era llevar a cabo un trabajo meramente arqueológico, se necesitaba, además, dotarlo de los medios indispensables para su funcionamiento.

Debido a que los elementos decorativos y devocionales habían sido destruidos en otros tiempos, se determinó buscar una ornamentación

[15] Para más información véase Alejandro Rodiles Bretón, "Ramón de Ertze Garamendi y el Estado como una Preocupación Humanista", en Fernando Serrano Migallón (ed.), *Los maestros del exilio español en la Facultad de Derecho*, Porrúa/UNAM, México, 2003, pp. 151-158.

[16] Ramón de Ertze Garamendi, "El templo de San Lorenzo. Las lecciones de una restauración", *Excélsior*, México, 10 de agosto de 1955, p. 19.

emanada de la misma arquitectura, por ejemplo, completar la cantera en varios espacios o descubrir el tezontle de las estructuras originales en las bóvedas del coro y de la cúpula, dejándolo visible y regresando con ello al recinto su sencillez y sobriedad.

La participación de Goeritz ocurrió en dos sentidos: la realización de los vitrales y la decoración del altar. Para las vidrieras diseñó dos tipos, los de la cúpula, de abstracciones figurativas de fuerte carga expresionista que describen los rasgos de la hagiografía de San Lorenzo; y, para la linternilla, la corona de espinas. En el otro grupo aprovechó la herrería de las ventanas para colocar vidrios artesanales de colores rojo, azul y ámbar, con el fin de crear un ambiente místico. Destaca el vitral del coro, para el cual Mathias diseñó la primera estructura abstracta y geométrica que inspiraría sus futuros trabajos en otros templos.

La segunda intervención y quizá la más impugnada y revolucionaria de su tiempo, fue el bajorrelieve que colocó en el testero del ábside. Condensación de símbolos de la pasión, huella apenas perceptible que invade el muro, forma poco acentuada, de color discreto, representa la mano perforada y abierta del crucificado (Figura 2); dedos retorcidos,



Figura 2. La mano divina, *1958, mural en relieve de Mathias Goeritz, Parroquia de San Lorenzo Mártir, Ciudad de México. Fotografía: Leticia Torres.*

expresivos y de formas caprichosas devienen en estigma. Esa simplificación icónica del cristianismo abre el camino a la experimentación del arte moderno dentro de la Iglesia católica en el país y San Lorenzo, en su conjunto, marcó un camino de innovación en la restauración de los templos antiguos.

Si bien San Lorenzo, así como las capillas conventuales marcaron la pauta en cuanto a la restauración, la integración del arte moderno, la modernización de la arquitectura católica y la introducción de la nueva liturgia, en Cuernavaca, con su catedral, y en el templo de Santa María de la Resurrección en Ahuacatitlán, se condensan las ideas y reflexiones de Sergio Méndez Arceo y Gregorio Lemercier acerca de la nueva liturgia y la enfrentan con la realidad local para crear un universo simbólico. Le correspondió al arquitecto fray Gabriel Chávez de la Mora materializar esos conceptos en ambos recintos (Figura 3). Para la capilla, proyectó un templo de planta circular cuyos materiales de

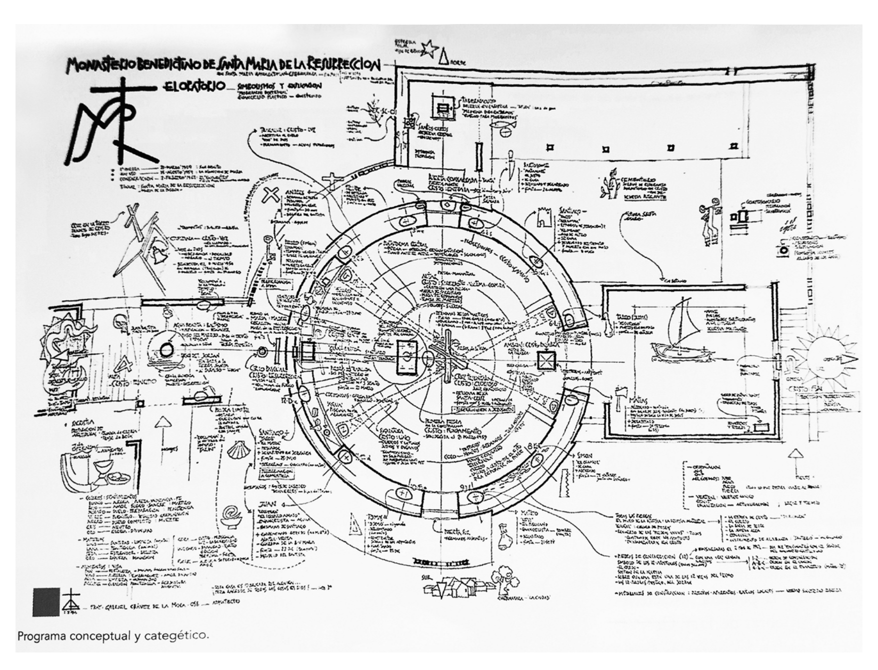


Figura 3. Fray Gabriel Chávez de la Mora, plano ideográfico de la capilla del monasterio de Santa María de la Resurrección en Ahuacatitlán, Morelos. En Gabriel Chávez de la Mora. Fraile + Arquitecto*; autor Luis Miguel Argüelles Alcalá.*



Figura 4. Interior de la capilla del monasterio de Santa María de la Resurrección en Ahuacatitlán, Morelos. Fotografía: Leticia Torres.

construcción fueron en su mayoría naturales, como la piedra y la madera de la región, que significaban la verdad, la sinceridad y la pobreza. Así, las piedras que recubren las paredes y el piso evocan las "piedras vivas", iglesia espiritual construida por los apóstoles en comunión y cimentada en la palabra de Cristo. En el interior, elevado sobre una plataforma circular, el altar entronizado es un monolito rectangular que remite a Cristo sacerdote, mesa de comunión, piedra de sacrificio, tumba de santos y reafirma, a través de cinco cruces labradas sobre la base, las llagas del crucificado, el martirio de Cristo. A manera de doble grada y alrededor del altar, colocó los sitiales o bancas de la asamblea. La iluminación de la capilla la solucionó a través de un gran tragaluz circular colocado al centro del espacio, al cual dotó de una fuerte carga simbólica (Figura 4): Cristo luz, apertura al cielo, ojo de Dios. La cruz suspendida al centro guarda un doble mensaje: cruz del sacrificio y árbol de la vida. La genialidad de fray Gabriel en esa obra fue haber cancelado toda imagen referencial a la simbología cristiana, y recurrir, para su representación, a huellas como pueden ser las rocas que sobre-

salen del muro, señalizadas por una cruz como mensaje sígnico o, también, la repetición numérica de algunos elementos. Los mensajes remiten a la simplificación icónica del cristianismo primitivo.

Méndez Arceo vio nacer y desarrollarse el proyecto de la pequeña capilla conventual, en el cual observaba un adelanto propositivo en la concepción de las ideas litúrgicas que compartía con Lemercier, aplicadas a la arquitectura. Tiempo atrás, don Sergio había planeado restaurar la catedral de Cuernavaca y, frente a la capilla de Ahuacatitlán, decidió que el candidato para su empresa tendría que ser fray Gabriel. En palabras de Méndez Arceo: "a fines de 1956 comencé a hablar con Fray Gabriel Chávez de la Mora [...], quien el 30 de abril de 1957 me presentó un proyecto que atrevidamente cuajaba mis aspiraciones, sin que en todo estuviera de acuerdo de él".[17] Tres meses después, el obispo anunció a sus fieles el comienzo de la magna obra. Invitó al arquitecto Ricardo de Robina para que dirigiera la restauración bajo las normas y diseños del proyecto de fray Gabriel, y a Mathias Goeritz como asesor artístico y ejecutor de los nuevos vitrales. La política que siguió Méndez Arceo recuerda el principio del padre Ramón de Ertze aplicado en el templo de San Lorenzo Mártir: conservar lo antiguo de valor histórico y artístico. El obispo aumentó dos más: "se hará una adaptación litúrgica moderna y se orientará la piedad popular",[18] orientación que al parecer puntualizaba la importancia de Cristo como eje y centro de la filosofía teológica del obispo, quien, preocupado por la adoración de santos, decidió quitarlos y apostó por encaminar la devoción de los fieles hacia Cristo, como único intercesor ante Dios.

La obra de la iglesia del convento franciscano del siglo XVI comenzó por limpiar la nave de retablos, altares, pinturas, esculturas y todos aquellos elementos decorativos que no tenían valor artístico y eran distractores de la palabra de Cristo (Figura 5). Al desvestir los muros de sus recubrimientos, salieron a la luz las antiguas pinturas franciscanas que narraban las misiones de esa orden en el Lejano Oriente, las cuales fueron restauradas para su conservación. Una vez despejada la

[17] Sergio Méndez Arceo, "Reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca", *Arquitectos de México*, núm. 13, 2° trimestre de 1961, p. 44.

[18] Sergio Méndez Arceo, *op. cit.*, p. 44.



Figura 5. Vista actual del interior de la catedral de Cuernavaca. Fotografía: Leticia Torres.

nave, se aplicó el reacondicionamiento litúrgico por medio de integrar la simbología cristocéntrica al diseño del proyecto. Fueron dos sus elementos principales, el primero: la silla del obispo (Figura 6), quien es el presidente de la asamblea, maestro y pastor, la cual se colocó en el muro testero –muro que tradicionalmente ha ocupado el altar principal—, sobre una elevada plataforma y abajo del emblema de la cátedra episcopal de Cuernavaca, trazada sobre una gran tabla dorada y acompañada de un mensaje escrito a manera de un poema plástico (que recuerda los mensajes dorados de Mathias Goeritz) y refiere al papel del obispo: "Id



Figura 6. Silla o cátedra del obispo, catedral de Cuernavaca. Fotografía: Leticia Torres.

y evangelizad a todas las naciones enseñándoles a observar todo lo que os he mandado". Cabe aclarar que la caligrafía utilizada en todo el templo fue diseñada por fray Gabriel.

El segundo elemento, el más importante, es el área del altar, centro del santuario, donde se representa el misterio de la Santísima Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, a través de símbolos alineados sobre la mesa de consagrar: a lo alto y al centro de la nave colgaba del arco toral una esbelta y modesta cruz de gran tamaño, símbolo de Cristo (misma que se cambió por una más pesada con la figura del crucificado); un sencillo baldaquino que corona al altar, en cuyo techo figuran dos manos estilizadas que representan a Dios (Figura 7).[19]

[19] En las orillas de los cuatro costados del baldaquino se leen las frases que reafirman la presencia de Dios: "Éste es el lugar de mi trono donde habitaré para siempre en medio



Figura 7. Baldaquino de la catedral de Cuernavaca. Fotografía: Leticia Torres.

Finalmente, el Espíritu Santo, está presente por las siete lámparas que cuelgan del palio.

El lugar del altar encierra una compleja simbología, expuesta a través de cortas frases tomadas de las Santas Escrituras, por lo cual, el componente figurativo desaparece para darle visibilidad a la palabra del mensaje de Cristo, solución muy novedosa en la simplificación del referente visual que desvía la atención de los fieles: "la palabra escrita" está presente en varias partes del templo, como columnas, mobiliario y puertas, entre otros.

Ocupan el lugar del vía crucis, los apóstoles representados por gruesas cruces en piedra, repartidas en las paredes laterales de la nave, donde cada figura cruciforme está acompaña por la insignia de cada uno de los discípulos (Figura 8). El ambiente místico generado en el

---

de los hijos de Israel", "Bendición, gloria, sabiduría y acción de gracias. Honor, poder y fortaleza a nuestro Dios", "Éste es mi hijo muy amado en quien tengo mis complacencias" y "Santo, Santo, Santo es el señor Dios todopoderoso. El que es … el que era ... el que viene".



Figura 8. Representación simbólica de san Mateo y de san Simón, nave de la catedral de Cuernavaca. Fotografía: Leticia Torres.

templo es producto de la sobriedad del conjunto, combinado con el juego de luminosidades provocadas por el paso de la luz natural a través de los vitrales abstractos de color ámbar, que se mezclan con el rojo intenso de la vidriera del coro, obra del artista Mathias Goeritz. Un elemento más de modernidad es la pila bautismal que recuerda a la planta de la capilla de Ahuacatitlán, la cual se colocó en el centro de la entrada de la nave. Es en este lugar donde se recibe el primer sacramento, puerta de entrada a la vida cristiana (Figura 9).

La catedral de Cuernavaca figuró la condensación de las reflexiones de don Sergio Méndez Arceo y Gregorio Lemercier sobre la nueva liturgia, analizadas desde la problemática social del momento, reflexiones que el obispo llevó a la práctica durante las décadas de los sesenta y setenta, enriquecida por las ideas de Iván Illich. Si bien el Concilio Vaticano II oficializó cambios significativos dentro de las normas de la Iglesia y promovió el *aggiornamento* en el mundo católico, la presión



Figura 9. Pila bautismal de la catedral de Cuernavaca. Fotografía: Leticia Torres.

ejercida por el clero tradicional erradicó gradualmente los planteamientos más radicales del trabajo conciliar. En México, además de la Iglesia, el embate a la labor que se desarrollaba en el estado de Morelos vino desde los sectores gubernamentales y sociales más reaccionarios. Con el desmantelamiento paulatino de aquel proyecto, se clausuró un capítulo más de la lucha por la equidad, tarea de aquellos sacerdotes reunidos en la capital morelense.

El prior Lemercier, durante las jornadas del concilio, presentó, con el apoyo incondicional de don Sergio, un documento sobre los resultados positivos del psicoanálisis en su monasterio, en busca de su aprobación y, al compartirlo, pretendía que quedase como estatuto de la iglesia. El proyecto no sólo fue denegado, sino que, además, pasó a manos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (antes conocida como el Santo Oficio). En 1965 se le ordenó al religioso dejar el monasterio de Cuernavaca y regresar al de Mont Cesar, en Bélgica. Ante la postura de la Sagrada Congregación, el padre decidió pedir la dispensa de sus votos, clausurar el Monasterio de Ahuacatitlán y abrir el Centro de Psicoanálisis Emaús. El caso del padre Iván Illich

fue similar. El Cidoc representó un peligro ideológico no sólo para la iglesia sino para los intereses de las grandes potencias. Por ello, fue llamado por la Sagrada Congregación y sometido a un interrogatorio de más de 80 preguntas, muy sonado en la prensa de aquel momento. Ante las presiones, Illich renunció a sus votos y trató de mantener el Centro, el cual cerró sus puertas en 1976. El caso Méndez Arceo fue diferente: lo jubilaron en 1982 y su sucesor, el padre Juan Jesús Posadas Ocampo, inició un proceso de disolución de la obra tanto social como pastoral del obispo.

Hoy en día, el convento de Ahuacatitlán y su hermosa capilla se encuentran casi en ruinas; el archivo del Cidoc pasó a formar parte del acervo del Colegio de México y es valorado por la lucidez y vigencia de su contenido. De don Sergio, aún se recuerdan sus misas panamericanas con mariachi y jazz, sus homilías en defensa de los derechos humanos, su capacidad de convocar al pueblo a la fe y su lucha por la humanidad.

La catedral de Cuernavaca, por su parte, deviene memoria y huella de aquellos tiempos. Ha sobrevivido a los cambios por su intrínseco valor estético y su cualidad aurática, si se considera el aura como "aparición de una lejanía, tan próxima como sea", que al decir de Didi-Huberman, se oponía a la huella definida como "aparición de una aproximación", no obstante, para el pensador "el aura nace de una proximidad de la mirada con una huella procedimental tan simple como fecunda, tan eficaz como ambigua"; de ahí que, en la catedral, la huella y el aura no están separadas "al punto que se puede reconocer allí una combinación inédita", a la cual nombra "huella aurática". Podemos sostener, además, que la obra de fray Gabriel, en aquel templo, condensa configuraciones anacrónicas, capaces de reunir reminiscencias de otras épocas, a la vez que evocan los tiempos paleocristianos, el espíritu franciscano de la conquista y los ideales de la nueva liturgia. Todo esto hace de la catedral de Cuernavaca una genuina obra de arte.

BIBLIOGRAFÍA

Blancarte, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México*, México, El Colegio Mexiquense/FCE, 2000 (Sección de Obras de Historia), 63 pp.

Calderón Muñoz de Cote, Eduardo, *Fray Gabriel Chávez de la Mora*, Introducción, México, Biblioteca de Diseño Quórum, 2011, 61 pp.

De Mattei, Roberto, *Concilio Vaticano II: una historia nunca escrita*, 2018, Madrid, Bibliotheca Homo Legens, 2010, 519 pp.

De la Mora Colunga, Lucía *et al.*, *Enrique de la Mora y Palomar: ideas, procesos, obras*, México, Arquine/Conaculta/INBA, 2015.

Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo (ed.), 2008 (Filosofía e Historia), 391 pp.

González Chávez, María Patricia, *El Cidoc de Cuernavaca en El Colegio de México. Contribuciones de un archivo a la lectura crítica de la historia reciente de Latinoamérica*, tesis de doctorado, UNAM, octubre de 2018, 323 pp.

González Pozo, Alberto, *Enrique de la Mora, tres obras decisivas*, México, Conaculta, 2000 (Colección Círculo del Arte, Serie Arquitectura), 63 pp.

Gutiérrez Quintanilla, Lya, *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*, Javier Sicilia (prol.), La Jornada Morelos, 2007, 413 pp.

Latorre Cabal, Hugo, *La revolución de la Iglesia latinoamericana,* México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969, 158 pp.

Pani, Erika (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, 2 tomos, México, FCE/Conaculta, 2009 (Colección Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología).

Pazaola Artola, Juan, *Historia del arte cristiano*, Madrid, BAC, 1999 (Serie de Manuales de Teología), 348 pp.

Plazola Anguiano, Guillermo, *Fray Gabriel Chávez de la Mora*, Alejandro Aguilera (pról.), México, Plazola, 2010, 179 pp.

Rodiles Bretón, Alejandro, "Ramón de Ertze Garamendi y el Estado como una preocupación humanista", en Fernando Serrano Migallón (ed.), *Los maestros del exilio español en la Facultad de Derecho*, México, Porrúa/UNAM, 2003, pp. 151-158.

Rodríguez, Ana María y Leticia Torres, "La experiencia de la luz: los vitrales de Mathias Goeritz", en Esther Cimet S. *et al.*, *La mirada ante lo invisible*, México, INBAL, 2013, pp. 32-47.

Reyes, Alfonso, "Un nuevo templo", *Obras completas*, t. VIII, México, FCE, 2017 (Letras Mexicanas), pp. 284-288.

Suárez, Luis, *Cuernavaca ante el Vaticano*, México, Grijalbo, 1970, 228 pp.

HEMEROGRAFÍA

"El camino de Gregorio Lemercier", *Proceso*, núm. 584, México, 9 de enero de 1988, pp. 70-71.

Espino Armendáriz, Saúl, "Vandalismo embellecedor. El reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca", *Quiroga, revista de patrimonio iberoamericano*, núm. 7, España, enero-junio de 2015, pp. 10-21.

Hernández Vicencio, Tania, "Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista", *Política y Cultura*, núm. 38, UAM-X, México, otoño 2012, pp. 89-117.

Méndez Arceo, Sergio, "Reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca", *Arquitectos de México*, núm. 13, México, 2° trimestre de 1961, pp. 44-49, 83.

Ponce, Armando y Manuel Robles, "Los tiempos polémicos del Concilio. Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en silencio", *Proceso*, núm. 584, México, 9 de enero de 1988, pp. 65-69.

——, "Lemercier, entre el elogio y la calumnia", *Proceso*, núm. 584, México, 9 de enero de 1988, pp. 72-75.

Sicilia, Javier y Jean Robert, "Iván Illich", *Letras Libres*, núm. 27, México, marzo de 2001.

Vives Rocabert, Juan, "El enorme ruido causado por un convento con votos de silencio", *Cuadernos de Psicoanálisis*, núms. 1 y 2, México, Asociación Psicoanalítica Mexicana, enero-junio de 2017, pp. 33-50.

Westheim, Paul, "La Purísima de Monterrey ", *Novedades*, México, 26 de noviembre de 1950, p. 1.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Crippa, María Antonieta, Romano Guardini y Marie-Alain Couturierd, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea, 1*, 2007, pp. 178-205, disponible en: <https://doi.org/10.17979/aarc.2007.1.0.5023>, (consultado el 10 de diciembre de 2019).

Maritain, Jaques, "Algunas reflexiones sobre arte religioso", disponible en: <https:/www.google.com.search?client=safari&ris=en&q=www.jacquesmaritain.com&ie=UTF-&oe=UTF-8>, (consultado el 7 de enero de 2020).

Navarro, Víctor Marín, "La renovación de la arquitectura cristiana contemporánea. El funcionalismo litúrgico alemán", disponible en: <es/index.php/ETFVII/article/view/9290>, (consultado el 9 de enero de 2020).

——, "La normativa de arte sagrado durante el pontificado de Pío XII" (1939-1958), *Cartaginesia: Revista de estudios e investigación*, vol. 27, núm. 51, 2011, pp. 75-94, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3715400.pdf>, (consultado el 9 de enero de 2020.

Rubio y Rubio, Alfonso, "Monterrey y la renovación de las artes sagradas en México", disponible en: <https://alfonsorubioyrubio.com/prensas, sección Textos, Historia de la Cultura>, (consultado el 10 de julio de 2019).

FONDOS DOCUMENTALES

Archivo Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas, Instituto Nacional de Bellas Artes, Fondo Documental Mathias Goeritz, Hemerografía Temática, Arte Religioso, Integración Plástica, Restauración de la Catedral de Cuernavaca, Morelos, cinco documentos.

El Concilio Vaticano II en San Pedro Mártir

Rocío Martínez Guzmán[1]
Mario Camarena Ocampo[2]

> En 1978 un grupo de mujeres de la parroquia de San Pedro Mártir dijeron: Después de la solidaridad con Chile, nos solidarizamos con nuestros hermanos Centroamericanos, con los pueblos que sufren la injusticia: con los campesinos, indígenas, amas de casa, estudiantes, obreros a quienes se les niega el derecho a vivir y a decidir su propio destino.[3]
>
> Hemos sido solidarios con muchos grupos y personas que en nuestro país sufren la injusticia o catástrofes naturales que agravan su situación. Las formas han sido muchas: enviar víveres y medicinas; marchas y mítines; cartas de apoyo a las víctimas, cartas de denuncia. Ello depende de las circunstancias y de las posibilidades que tengamos. Lo importante es que en la práctica de esta solidaridad nos encontramos con quien en otro lado sufre y lucha para que en este mundo exista justicia y amor.[4]

El relato colectivo de los laicos de la parroquia de San Pedro Mártir sobre las décadas de 1970 y 1980 se refiere a actos de solidaridad de mujeres de la comunidad en contra de la injusticia que se vivía. Estamos

[1] "Proyecto Pueblos y barrios originarios ante el contexto de globalización", Dirección de Estudios Históricos, INAH.

[2] Profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[3] Lucha Popular, *El Despertar Popular*, *Boletín Informativo*, núm. 9, 24 de enero de 1978.

[4] Testimonio colectivo en *Nuestro caminar,* XXV Aniversario de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir, México, 22 de septiembre de 1991.

ante un pueblo que participaba y sigue participando en la vida política del país a través de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir.[5]

A fines de la década de 1960, la Teología de la Liberación se hizo presente en la parroquia San Pedro de Verona Mártir. Los laicos se sintieron atraídos por las ideas teológicas de justicia, dignidad, solidaridad y amor al prójimo que los llevaron a tomar decisiones desde su ser cristiano. Se formó un movimiento de cristianos que volcaron su quehacer hacia posiciones solidarias y de acompañamiento a los movimientos sociales, el cual se localizó en un escenario nacional y latinoamericano en el que nació la denominada "Teología de la Liberación".[6] Para Miguel Concha, "la teología de la liberación es un fenómeno social complejo del cristianismo, en particular de América Latina [...] es una reflexión a partir de la praxis y desde el punto de vista de los pobres que busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo el compromiso con los pobres y la liberación [...] en un mundo de víctimas de la injusticia".[7]

La parroquia se convirtió en el corazón de la denuncia de los problemas más lacerantes que estaban viviendo: desempleo, disolución familiar y comunitaria, corrupción, despojo de sus tierras, marginación y discriminación, etcétera.

En este trabajo se reflexiona sobre los relatos de las personas de San Pedro Mártir, que le dan sentido a su quehacer político desde sus creencias y prácticas religiosas. No a partir de las declaraciones oficia-

[5] La parroquia se ubica en el pueblo de San Pedro Mártir, en la alcaldía Tlalpan; actualmente forma parte de la sexta vicaría que abarca los pueblos de San Ángel y Coyoacán; en los años setenta estuvo incluida en la octava vicaría, que comprendía los pueblos de Xochimilco.

[6] La teología de la liberación es una corriente teológica nacida en América Latina, con fundamento en el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, que plantea que el evangelio tiene una opción preferencial por los pobres, donde se sostiene que la pobreza no es una fatalidad, es una condición de injusticia resultado de la estructura social y de las categorías mentales y culturales que están ligadas al modo como se estructura la sociedad; y por utilizar las ciencias sociales como uno de los elementos para poder encontrar al Jesús histórico en la realidad que viven los pobres de justicia y dignidad. Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca, Sígueme, 2009, 18a. ed., pp. 57-77.

[7] Miguel Concha, "Teología de la liberación", en Norberto Bobbio, *Diccionario de política. Suplemento*, México, Siglo XXI, 1998, p. 42.

les, reflexiones teológicas o posturas políticas de una u otra instancia eclesial, sino desde la vida de las personas.

Los relatos que utilizamos nos hablan de sucesos ligados al Concilio Vaticano II que delinean el mundo religioso en el que transcurren las vidas de los habitantes del pueblo. Muchos son los eventos que se entretejen en estas vidas, pero todos tienen en común un tiempo de cambio de religiosidad en el pueblo de San Pedro Mártir: las misas, las formas de rezar, la solidaridad, la participación de los laicos en la vida política y en la iglesia. Pero subyace a ellos un proceso que definió este momento histórico: una generación de jóvenes sacerdotes y monjas que construían un nuevo tipo de Iglesia para cambiar el mundo en el que vivían. Una de las preocupaciones de estos teólogos fue redefinir el lenguaje empleado por las personas en la cotidianidad, con el fin de romper con la práctica de docilidad que había impuesto la tradición religiosa, la cual legitimaba el orden establecido y el actuar conformista de los creyentes, para así construir una esperanza de cambio y un mundo mejor:

> Felipita y Goyita dicen: y aquí viene lo bueno. Un cambio bien positivo, nada más y nada menos que la llegada del padre Jesús. Aquí empezaron los cambios liberadores. Por ejemplo, en catecismo, antes aprendieron las oraciones y las oraciones nada más por memoria. Entonces se empezó a pedir a los papás que ellos también se catequizaran junto con los hijos.[8]
>
> En 1972 se dio otro cambio positivo en la parroquia: fue la llegada de Enri. Junto con el padre Jesús, se elaboraron temas que se utilizaron para reuniones de adultos.[9]

PARROQUIA

El 24 de septiembre de 1966 se fundó la parroquia San Pedro de Verona Mártir, por decreto del arzobispo primado de México, el cardenal Miguel Darío Miranda Gómez, desprendiéndose de la parroquia de San Agustín

[8] Testimonio colectivo en *Nuestro caminar,* XXV Aniversario de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir, México, 22 de septiembre de 1991, p. 4.

[9] *Ibid.*, p. 5.

de las Cuevas, de la cual recibió la primera evangelización y servicios en el siglo XVI por los religiosos de la Orden de Santo Domingo.[10]

Desde entonces, la parroquia formó parte de la octava zona pastoral de la Arquidiócesis de México, actualmente la sexta vicaría.[11] Está ubicada en la demarcación Tlalpan y, hasta la década de 1960 integrada por los pueblos Chimalcoyotl, San Pedro Mártir con sus colonias: Santa Ana, La Puerta, Las Águilas, Los Volcanes; San Andrés Totoltepec, con sus colonias: Pedregalito, Xitle, Héroes de 1910, San Miguel Xicalco, La Magdalena Petlacalco; Ajusco con sus dos barrios: San Miguel y Santo Tomás,[12] lo que permitió el vínculo con los diversos pueblos de la demarcación, así como la convivencia entre sus habitantes tanto nativos como fuereños.[13]

En la década de 1970, el pueblo caminaba a un ritmo acelerado hacia una sociedad urbana integrada a la Ciudad de México, donde los campesinos eran despojados de sus tierras.[14] Crecía la población

[10] Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *Memoria de los primeros pasos como Comunidad Parroquial, Pueblo de San Pedro Mártir,* México, 2018, pp. 37-39.

[11] Sector territorial o área de trabajo dentro de la Arquidiócesis de México encomendada a un vicario episcopal que puede ser obispo, colaborador inmediato del arzobispo, Arquidiócesis de México, *Evangelización de las Culturas en la Ciudad de México, II Sínodo Diocesano*, Glosario, México, 1995, p. 960.

[12] Archivo Histórico del Arzobispado de México, Cancillería, *Plan de Pastoral de las Parroquias de San Pedro Mártir y Santo Tomás Ajusco*, 1973, Referencia 1973 227 4 52.

[13] Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *op. cit.*, pp. 42-43.

[14] El despojo de las tierras y la precarización del trabajo en el campo obligaron a los antiguos campesinos a buscar un trabajo en los centros urbanos. En 1924, durante la reforma agraria, el pueblo fue dotado con 231 hectáreas; para 1973, debido a diversas expropiaciones y venta de terrenos, la superficie ejidal se redujo a 40.64 hectáreas. Este proceso de despojo se empezó a gestar en la década de los cuarenta; en 1949 mediante una compra-venta engañosa y fraudulenta, se despojó al pueblo de San Pedro Mártir de 65 hectáreas con la promesa de que allí se construiría un parque recreativo popular, pero en realidad se construyó allí el exclusivo Club de Golf México, cuyo accionista principal fue el entonces presidente Miguel Alemán; en 1950 se expropiaron aproximadamente 10 hectáreas para la construcción de la autopista México-Cuernavaca y hasta la fecha no se han liquidado algunas indemnizaciones a los afectados; en 1972 se afectaron 83 hectáreas por una nueva expropiación para la Secretaría de Salubridad y Asistencia, en cuyos terrenos se construyó el Instituto Nacional de Cardiología, y el deportivo del sindicato de los trabajadores de esa secretaría. Dos años después se expropiaron 427 hectáreas para la construcción del H. Colegio Militar. Este proceso de expropiaciones fue acompañado de una venta hormiga de tierras por parte de algunos ejidatarios a particulares, minando la

debido a las migraciones; las ideas revolucionarias: marxistas, maoístas, troskistas, camilistas, guevaristas y teológicas se expandían con rapidez, y los movimientos sociales: obreros, campesinos y estudiantiles eran parte de la vida de la ciudad.[15]

Para los años setenta, llegaron a los pueblos personas que en su mayoría eran obreros, empleados y algunos profesionistas en busca de una casa donde habitar y de ser parte de una colonia o pueblo que les permitiera expresar y solucionar sus necesidades básicas. Era gente con una herencia campesina, pero que se enfrentaba a un presente urbano que despreciaba lo rural.

Durante los años sesenta, el pueblo de San Pedro Mártir fue despojado de sus tierras ante el avance devorador de la ciudad, lo cual provocó una crisis cultural al amoldarse al estilo urbano de pensar y vivir y, en algunas personas, el olvido o desprecio de sus raíces. Los asentamientos de colonias populares y venta de tierras favorecieron los conflictos entre nativos y fuereños, entre miembros de diferentes denominaciones religiosas y entre diferentes formas de organización política.

La parroquia era el símbolo que cohesionaba a los feligreses de todos los pueblos y colonias de la región del Ajusco, de la entonces delegación Tlalpan, en un proceso de cambio posconciliar en la manera de entender y vivir la fe. Se caracterizaba por ser una Iglesia liberadora con protagonismo laical y rostro femenino, con fundamento en el Concilio Vaticano II que daba primordial importancia a la opción preferencial por los pobres.

CONCILIO

La parroquia se constituyó en el contexto del Concilio Ecuménico Vaticano II,[16] se fortaleció dos años después en la II Conferencia del

actividad campesina del pueblo; véase Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *op. cit.*, pp. 47-48.

[15] Enrique Marroquí, *Historia y profecía. Memoria 50 años de ministerio,* CMF, 2014, texto electrónico en CD.

[16] La matriz fundamental de la nueva evangelización es el Concilio Vaticano II: por primera vez, de una manera explícita, los obispos reunidos en concilio sienten la nece-

Episcopado Latino Americano (Celam) en Medellín (1968), donde se adaptan a América Latina las enseñanzas del concilio y se marcan las pautas para un nuevo lenguaje de la fe con el acento en la justicia y la liberación.

El concepto de evangelización se estableció como un proceso pedagógico de la fe que llevó a una reconversión de los hombres y las estructuras sociales. Emanó de la exhortación apostólica *Evangeli Nuntiandi* (El anuncio del Evangelio) de Paulo VI (1975) y la III Celam en Puebla (1979). Su línea de reflexión es la evangelización de América Latina en el presente, pero retoma el pasado para proyectar el futuro. El centro de la discusión es la evangelización, junto a los problemas de la fe, la pobreza, la justicia y la cultura, así como la liberación. Estas ideas fueron promovidas por jerarcas latinoamericanos, como el cardenal Paulo Evaristo Arns, de Sao Paulo o el cardenal Raúl Silva Henríquez, de Santiago de Chile; don Pedro Casaldáliga, de Brasil, monseñor Óscar Arnulfo Romero, de El Salvador y Méndez Arceo, de la diócesis de Cuernavaca; Samuel Ruiz en la diócesis de Chiapas, Alfonso Sánchez Tinoco, de la diócesis de Papantla. Todos ellos impulsaron reformas y hablaron de cambios sociales que impactaron en los laicos de San Pedro Mártir. Uno de los laicos recuerda:

---

sidad de consagrar a la cultura un capítulo íntegro de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En el concilio se trazan las líneas renovadoras de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. La constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* marca la reflexión teológica sobre la Iglesia como misterio de comunión, como pueblo peregrino. La ya mencionada *Gaudium et Spes* da un nuevo enfoque a la relación Iglesia-mundo; la *Dei Verbum* patentiza el fruto muy fecundo de la renovación bíblica; la *Sacrosanctum Concilium* abre un nuevo camino para la recepción de los sacramentos de iniciación; el decreto *Ad Gentes* da la pauta de la evangelización de los pueblos; posteriormente, el *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* explica el proceso de la conversión como un catecumenado: éstos son los grandes pilares de la nueva actitud pastoral de la Iglesia en el mundo moderno. Véase: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>, en la primera parte, los capítulos 2, 3, 4, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html> y <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.htm>

> En los años setenta en una homilía de la parroquia de San Pedro escuché a Méndez Arceo hablar sobre el conflicto de Ayotla en Cuernavaca; su postura de solidaridad y acompañamiento me llevaron a participar en la parroquia.[17]

Los laicos también estuvieron fuertemente influenciados por las obras de teólogos latinoamericanos. El libro *Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez, publicado a principios de la década de 1970, suele ser considerado una piedra fundamental; a su lado están las obras de Rubem Alves, Hugo Assman, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, Leonardo y Clodovis Boff, entre otros.

Por su parte, los creyentes tuvieron que convivir con las ideas marxistas, maoístas, y guevaristas, al igual que las de su propia fe, en un contexto de efervescencias políticas, donde la parroquia ofrecía una forma de participar en los problemas sociales con una justificación teológica. Los partidos políticos de izquierda (Partido Mexicano de los Trabajadores, Partido Comunista, Partido del Trabajo, Liga Socialista y Cristianos por el Socialismo) empujaron a sus agrupaciones hacia posturas progresistas. No faltaron quienes asumieron el camino armado –como Camilo Torres, en Colombia– y promulgaron que "el deber de todo cristiano es ser revolucionario".

La pastoral social que se impulsó en la parroquia empezó a responder a las necesidades del pueblo y a hacer suya la realidad que viven los pobres,[18] mediante la reflexión de la Palabra de Dios para ubicar los problemas que tienen; por medio del diálogo comunitario y de retomar la memoria histórica para impulsar la vida en comunidad. Las expectativas humanas se expresan en las manifestaciones de religiosidad popular. Una de las líneas pastorales que sigue la parroquia es conocer, reconocer y valorar todas las manifestaciones y ayudar a que tengan signos liberadores.[19]

[17] Conversación de Mario Camarena Ocampo con Juan Rodríguez Luna, laico de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir en su casa, el año de 2017.

[18] Archivo Histórico del Arzobispado de México. Cancillería, *op. cit.*, p. 1.

[19] Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *Comunidad en camino, Boletín Parroquial,* núm. 10, México, 10 de octubre de 2010, pp. 2-3.

LOS SACERDOTES Y LAS MONJAS CON EL PUEBLO

Esta forma diferente de vivir la pastoral fue instrumentalizada por los sacerdotes que vivieron día a día con los habitantes del pueblo. El 10 de octubre de 1969 fue nombrado párroco Jesús Ramos Muñoz; en 1973 se integraron dos monjas del Trabajo Social: Enriqueta Curiel y Graciela Sánchez, y dos sacerdotes más de la parroquia de Ajusco: Néstor Pérez y José Néstor, al trabajo pastoral de la parroquia; juntos conformaron el equipo pastoral San Pedro Ajusco. Ellos pertenecen a la generación de sacerdotes marcados por el Concilio Vaticano II, cuyas líneas influyeron en su pastoral y en la vida de la comunidad.

Los sacerdotes y las monjas son personas que están presentes en los grandes momentos de la vida de las personas: el nacimiento, el matrimonio, el trabajo, la muerte, etc., pero también en la vida de la comunidad: en sus fiestas religiosas, mayordomías, santos patrones y peregrinaciones. Se hacen presentes en momentos de desgracia, enfermedades o en las celebraciones laborales. Son una autoridad moral que señalan lo que es bueno y malo para la comunidad, desde un concepto de justicia que tiene su fundamento en la Biblia, el Concilio Vaticano II, las conferencias episcopales, etcétera.

Las creencias religiosas han sido símbolo de unidad de los habitantes y parte importante en la vida del pueblo, en ellas, los laicos se ven acompañados por los sacerdotes. Si bien es una misma Iglesia, cada comunidad tiene su propia manera de vivir la fe y de manifestarla, así como cada sacerdote tiene su modo de implementarla. El sacerdote ayuda a refrendar una unidad, un orden social y la moral de las comunidades.

Para Jesús Ramos, lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo; el que ama a su prójimo cumple con su ley. Este amor, para que sea verdadero, tiene que buscar la eficacia para el bienestar de las mayorías como un acto de justicia.[20]

[20] Rocío Martínez Guzmán, "Camilo Torres Restrepo, el amor eficaz en el movimiento armado", comentario en la presentación del libro *Camilo Torres Restrepo y el amor eficaz,* Parroquia San Pedro de Verona Mártir, México, 12 de marzo de 2016.

El sacerdote no sólo dirige los ritos religiosos en una comunidad católica que vincula su vida religiosa a la naturaleza y al ciclo agrícola. Es un intermediario entre los miembros de una comunidad religiosa y lo divino, así como para los aspectos sociales, porque al representar a la Iglesia católica tiene la fuerza para enfrentar al poder político. En este sentido, el sacerdote no puede ser indiferente ante los problemas que vive la comunidad, su función es dar testimonio de la liberación de los pueblos por medio de su posición frente a los conflictos que vive la comunidad.

Enriqueta Curiel "Enri" es una religiosa que llegó a la parroquia San Pedro de Verona Mártir y gracias a ello fue posible la instrumentación de una pastoral donde la mujer y el hombre caminan juntos. Su presencia ha ayudado a las mujeres a valorarse y ganar su derecho a decidir en la familia y en la comunidad.[21]

Jesús Ramos se distingue por ser un sacerdote que ha aceptado el protagonismo de la mujer, tanto en la organización de la parroquia como en la pastoral social. La llegada de Enri, en 1973, marcó la vida de la parroquia, le imprimió un rostro de mujer. Jesús y Enri son un sacerdote y una monja que simbolizan la justicia en una sociedad que margina a los oprimidos. Los habitantes del pueblo los ven como una autoridad moral que ayuda a resolver los problemas del pueblo.

Jesús y Enri viven en una sociedad predominantemente católica y su posición influye en el comportamiento del pueblo. Juntos son uno de los pilares de la visión del mundo del pueblo de San Pedro Mártir. Pertenecen a la generación de religiosos que se formó dentro de una "teología europea", en la cual Marroquí describe al sacerdote como una figura tradicional, alejado del pueblo, que se guarda en su templo sin preocuparse por la gente más que en el terreno de lo espiritual.[22]

Jesús y Enri vivieron una transformación de sus posiciones teológicas; él narra que vivieron un cambio muy profundo en la Iglesia con el Concilio Ecuménico Vaticano II, porque "abrió la Iglesia al mundo, a los sacerdotes y monjas, los incorporó al pueblo [al descubrir a los

[21] Véase Rocío Martínez Guzmán, *Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, Mujeres, memoria y conflicto en los procesos de organización y acción colectiva al sur de la Ciudad de México (1973-2020)*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2022, pp.186-189.

[22] Enrique Marroquín, Mecanoescrito, México, 1976.

pobres] […] había que abrir las ventanas de la Iglesia para que se enriqueciera y se purificara" porque el encerramiento significaba darle la espalda al mundo.[23]

La llegada de los religiosos a la parroquia cambió la percepción de los habitantes del pueblo; ahora los sentían cercanos, cuando antes los veían como aquellos personajes pulcros que siempre llevan la sotana y el hábito y portan su rosario, que son sacrificados y guardan cierta austeridad, y no acuden a eventos mundanos porque pueden desacreditar su honorabilidad. La rectitud con que llevaban su vida y la fuerza simbólica de la institución eclesial los colocaba como una autoridad con la facultad de deslegitimar a cualquiera que haya incurrido en alguna inmoralidad o de justificar el actuar de las personas. Su autoridad se manifestaba en acciones simbólicas por parte de la gente, como besarles la mano, hablar en forma apropiada y siempre darles la razón; los respetaban y obedecían, y sus actividades estaban vinculadas a relacionarse con las familias y grupos más influyentes de la localidad, mientras descuidaban a los pobres de la comunidad.

El padre Jesús y Enri se asumen y viven como pueblo; son religiosos sencillos que renuncian a sus privilegios, buscan ser uno más del pueblo, sin perder el peso simbólico que los rodea. Consideran que el respeto no se pierde porque la gente del pueblo les hable de tú, hagan bromas con ellos o sean confundidos con cualquier persona del lugar. Por el contrario, sostienen que la mejor forma de predicar es el ejemplo, por lo que se involucran en la vida de la comunidad para conocer a sus feligreses, así como sus estilos de vida, costumbres y tradiciones.

Una de sus preocupaciones es rescatar el valor de la tradición campesina como factor central para afirmar su dignidad como pueblo. Al respecto, Jesús expresa:

> descubriendo también la riqueza que ellos tienen, comencé a aprender muchas cosas, desde comenzarme a situar en el ritmo de la vida, desde saber las estaciones, que ya viene el tiempo de preparar la tierra, todo su proceso,

[23] Entrevista a Jesús Ramos, realizada por Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán, el 16 de abril de 2010 en la Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, México.

> poder sembrar y cultivar y el tiempo de la pizca de la cosecha. Entonces, a uno lo van enseñando a encarnarse en el ritmo de la vida del pueblo, en buena parte campesina. Cultivar el maíz, fundamentalmente, el rosal también. Entonces la gente va enseñando a descubrir ese yo profundo de la vida que brota del campo y su ritmo lento, y después ahí va uno aprendiendo. Fui aprendiendo también, aunque uno trae también desde la educación que uno recibe en su casa, una fe muy grande, pues transmitida; pero va uno descubriendo aquí en la comunidad su sentido profundo religioso.[24]

Aquí la vida aparece como un valor, como la expresión de una fuerza sobrehumana que hay que valorar, por tanto, si la naturaleza era vida que brota del campo y tenía un ritmo lento, propio de las sociedades campesinas, en contraposición a la vida acelerada de la ciudad, se trataba de algo que había que cuidar y defender frente a la urbanización que se vivía en la década de los setenta.

Los religiosos descubrieron la complejidad y la conflictividad del mundo campesino de la Ciudad de México: "un gran respeto a la naturaleza, porque hay un respeto muy grande a su creador".[25] El padre Jesús empezó a construir una concepción teológica desde ese mundo agrario donde la religiosidad de la gente es muy concreta: cómo prender una veladora o tocar al santito, además de que está acompañada de los valores comunitarios: la organización ejidal o la fiesta patronal, una fiesta nacional y un sentido de pueblo.

Se gestó una parroquia que planteaba la opción preferencial por los pobres donde la denuncia y su acompañamiento, es uno de sus preceptos principales. Tal acompañamiento se ha expresado en el convivir y compartir el sentido comunitario en la vida cotidiana de la fe, donde todos construyen una nueva idea de pueblo y una religiosidad propia que rompe con los preceptos de la Iglesia conservadora e incorpora valores como el respeto, la tolerancia, el ecumenismo y la solidaridad con quienes padecen opresión, injusticia o discriminación.

[24] Entrevista a Jesús Ramos, realizada por Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán, el 16 de abril del 2010 en la Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, Tlalpan, Ciudad de México.

[25] *Id.*

La parroquia San Pedro de Verona Mártir es una Iglesia liberadora que establece una reflexión encaminada, no solamente a la oración, sino también a la acción. Por esa razón, se impulsó la participación de los habitantes en la vida de la parroquia y se generaron nuevas maneras de relacionarse con las autoridades civiles y eclesiales, y transformar la añeja mentalidad según la cual se asumía a las personas como clientes de los poderosos o a la espera de un acto de caridad que resolviera su precaria situación política y económica. Ahora se tenía que luchar y exigir una vida digna.

La participación de los laicos marcó un avance en dirección a una mayor conciencia como cristianos; de tal manera que lo que antes se veía como un favor, ahora era un derecho. El trato otrora humillante se enfrentaba con dignidad y justicia desde una posición profética.

A "la Iglesia le compete recoger todo lo que humano haya en la causa y lucha del pueblo, sobre todo de los pobres: la Iglesia se identifica con las causas de los pobres cuando éstos exigen sus legítimos derechos. En nuestro país, estos derechos, en la mayoría de los casos, son apenas sólo derecho a la supervivencia, a salir de la miseria".[26] La búsqueda de la justicia tiene como base los derechos de los pobres.

CONCEPCIÓN DE LA PARROQUIA

Con la fundación de la parroquia el 24 de septiembre de 1966, los habitantes de San Pedro Mártir vivieron una serie de cambios no sólo en su religiosidad, sino también en la vida social y política del pueblo. La parroquia se convirtió en un espacio de unidad, pero también de aprendizaje pastoral y político, porque construyeron un sentido comunitario entre los habitantes de San Pedro Mártir, los pueblos y colonias aledañas, a la vez que aprendieron a defender sus derechos humanos, así como a conocer y cumplir sus obligaciones ciudadanas.

Para los habitantes de San Pedro Mártir, la parroquia es un espacio social de cohesión, organización, refugio y planeación, que tiene su base

[26] Testimonio colectivo en revista *Nuestro caminar*, XXV Aniversario de la parroquia de San Pedro Mártir, 22 de septiembre de 1991, p. 8.

en la fe y la práctica de una religiosidad popular que retoma las creencias, costumbres y tradiciones de un pueblo y las amalgama con la religión católica, en aras de vivir la fe en comunidad y en busca de la justicia.

La parroquia dejó de ser vista sólo como el lugar en donde se administran los sacramentos a partir de una jurisdicción espiritual y se convirtió en un espacio de comunión con el protagonismo laical. Mediante la participación de los laicos se logró comunión, evaluación y articulación de la vida pastoral para dar seguimiento y consolidar la opción por los pobres.

A partir de la parroquia se construyó una territorialidad con base en la religiosidad y las creencias católicas que rompió con la división geopolítica de los pueblos y colonias; las personas comenzaron a identificarse con ella, lo que permitió la construcción de un sentido comunitario que aminoró la rivalidad entre localidades.

Desde la religiosidad de la parroquia se construyó un vínculo que permitió la unidad entre los habitantes: en cada una de las nuevas colonias se construyeron capillas como elemento de fe e identidad, las cuales se articularon a la parroquia y esto generó un sentido de pertenencia y una comunidad parroquial donde no había diferencia entre sus integrantes. Juanita relata en el boletín parroquial: "La parroquia ha sido como una madre que tiene los brazos abiertos hacia sus hijos; nos trata como hermanos, nos trata a todos por igual".[27]

En las capillas participaron en su mayoría las mujeres, quienes prestaron diferentes servicios como catequesis, liturgia, coro, entre otros. Los habitantes debían participar para mantener vivo su templo, pero también debían tener una formación permanente, por lo que se constituyeron grupos de reflexión familiar, que posteriormente fueron reconocidos como Comunidades Eclesiales de Base (CEB), donde se reflexionaba la palabra de Dios a la luz de la realidad en que vivían.

Las CEB se articulaban a la parroquia San Pedro de Verona Mártir y formaban una comunidad parroquial, por lo que se reconocían como una comunidad de comunidades. La parroquia se constituyó como una iglesia dinámica que promovía la iniciación cristiana, la educación y

[27] Testimonio de Juanita, Volcanes, citado en *Nuestro caminar*, XXV Aniversario de la Parroquia de San Pedro Mártir, 22 de septiembre de 1991.

la celebración de la fe por medio de servicios y ministerios organizados de manera comunitaria y responsable.

En la parroquia se promovía la participación laical por medio de las CEB, los ministerios y un consejo pastoral, con la finalidad de expresar una iglesia circular y la vivencia comunitaria. Las CEB que inicialmente se formaron como grupos de reflexión familiar han sido estructuras pastorales y núcleos vitales de comunión y formación laical. El equipo pastoral "es una comunidad de agentes que prestan diversos servicios o ministerios, son responsables en unión con el párroco (corresponsables) de la evangelización integral y la conducción de su comunidad".[28]

La parroquia San Pedro de Verona Mártir generó cambios en la concepción de Dios, de la política, la participación laical y el concepto de pueblo de Dios, y tuvo un fuerte impacto en la participación de los laicos en los problemas sociales.

CAMBIO DE LA CONCEPCIÓN DE DIOS

En la comunidad parroquial de San Pedro Mártir, el concepto de Dios cambió de un ente castigador a uno amoroso que busca construir el reino de los cielos en la Tierra. En enero de 1974, apareció el documento *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política*, en el que se discutía cómo Jesús acompaña a su pueblo. Este documento ayudó a una lectura crítica del orden social dominante, en particular del Estado, y un compromiso con los sectores populares en tanto sujetos del cambio social, que legitimó el actuar de la comunidad parroquial en la búsqueda de la justicia.[29]

El amor es la máxima expresión de Dios. Al comprometerse a amar a los pobres, los creyentes se comprometen a buscar la justicia, como parte de su compromiso con Dios. Para la comunidad parroquial, la enseñanza de Jesús es vivir con los valores de la verdad, la justicia y el

[28] Parroquia San Pedro de Verona Mártir, Plan Pastoral Parroquial, Sector Ajusco II Decanato, VIII Vicaría, Arquidiócesis de México, Pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpan, México, 1999, p.11.

[29] *Ibid*, p. 86.

amor; por ello, las injusticias deben ser denunciadas para buscar la liberación con dignidad de los pobres y oprimidos. Por medio de los ministerios y servicios se pretende educar a los laicos desde la fe en el compromiso personal, grupal y social.

POLÍTICA

Para la comunidad parroquial de San Pedro Mártir, la fe tiene una dimensión política que es la respuesta de los laicos y pastores a las exigencias sociopolíticas que vive la comunidad. No se trata de que las personas se consideren parte de una institución política en competencia con otras, ni que desee un liderazgo político. Se trata de la opción por los pobres que participa en el mundo para anunciar una buena noticia, dar esperanza de animarse a una praxis liberadora, defender las causas justas y participar de su destino. Esta opción por los pobres explica la dimensión política de su fe en sus raíces de opresión y dominación: la Iglesia vive en la política y se realiza también a través de lo político. No se puede ser de otra manera si hay fe.[30]

Juanita nos dice:

> yo tenía 8 años de edad. En esos años [1972] se vivió la defensa de la tierra que costó lágrimas a tantos campesinos y que abrió una llaga a mi comunidad. He aprendido a valorar realmente el esfuerzo de todos aquellos que lucharon organizadamente en defensa de los derechos de la comunidad, que lucharon animados por su fe en un Dios que acompaña y libera a su pueblo amado.

La comunidad parroquial ve la fe como la relación con Dios, pero al ser un acto humano siempre existe en un contexto social determinado, es decir, está marcada por la situación social y política en que

[30] Texto de mons. Romero, "La dimensión política de la fe", Discurso con motivo del Doctorado *Honoris Causa* conferido por la Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980; Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero, CMR-UCA 18, citado en Parroquia San Pedro de Verona Mártir. Plan Pastoral Parroquial. Sector Ajusco II Decanato, VIII Vicaría, Arquidiócesis de México, Pueblo de San Pedro Mártir. México, 1999, p. 29.

viven los pueblos. La fe exige un orden teórico que ayuda a entender los procesos históricos en que el cristiano debe intervenir, y para ello se refiere a los "instrumentos de análisis" que nos ofrecen las ciencias sociales; así como un orden práctico que contribuye a ejecutar una acción efectiva de transformación social, para lo cual se vale del conjunto de recursos concretos (estrategia y táctica) expresados en los proyectos, programas y propuestas de los diferentes grupos políticos.[31]

La parroquia de San Pedro de Verona Mártir se constituyó como un espacio donde los laicos no sólo eran escuchados, sino también comprendidos, acompañados y formados para enfrentar las situaciones de la vida. El párroco y la religiosa se convirtieron en promotores de las motivaciones, organización, planeación y acompañamiento de los problemas personales y de las luchas contra los agravios sentidos por la población.

Ambos justificaron las lides desde el punto de vista cristiano bajo los conceptos de justicia, dignidad e igualdad, valores por medio de los cuales "ayudaron a descubrir cuál es el verdadero sentido de una denuncia evangélica: mostrar el mensaje de Cristo de 'luz y vida' con las palabras y las obras a fin de frenar las injusticias, la explotación y la opresión".[32] La reflexión del mensaje de Cristo promovió que los laicos tomaran conciencia de las necesidades, derechos y obligaciones para el bien común, así como las garantías y derechos que tienen todas las personas en la sociedad.

La parroquia de San Pedro Mártir ha concebido la política como una manera de vivir el compromiso cristiano, donde el poder político no es un fin en sí, sino un instrumento de liberación. La formación de laicos conscientes y comprometidos ha sido una función política de la parroquia en donde se busca reconocer las situaciones de conflicto y de dominación para denunciarlas y pedir justicia. La búsqueda de la justicia tiene como base mínima los derechos humanos y, sobre todo, los derechos de los pobres. Por ello, la teología de la liberación busca suscitar

[31] J. I. González Faus *et al.*, *La batalla de Puebla*, Barcelona, Laia/Paperback (Teología, 47), 1980, p. 36.

[32] Graciela Sánchez, Enriqueta Curiel, Jesús Ramos y Néstor Pérez, Mecanoescrito. "Experiencia Pastoral de las Parroquias de San Pedro de Verona Mártir y Santo Tomás Ajusco", 6 de abril de 1974, p. 8.

"cristianos liberadores", "hombres nuevos" volcados a la transformación de la sociedad en dirección al reino de Dios. En este sentido, la política aparece hoy como una "dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia".[33]

PARTICIPACIÓN LAICAL

La participación laical se convirtió en elemento medular de una Iglesia liberadora como la parroquia San Pedro de Verona Mártir: la oración, la reflexión y la acción en común permitió el paso de una Iglesia piramidal a una circular, en la que si bien hay una jerarquía, ésta es guiada por el ejemplo de un pastor reconocido como autoridad moral ganada por su ejemplo de humildad, valores humanos y acompañamiento en la lucha social.

La participación laical se logró al fortalecer la confianza en la persona, la comunidad y la Iglesia. Fue importante que las personas aprendieran a valorar sus propias actitudes y habilidades, además de cómo contribuir a sus familias, su comunidad y la parroquia. Reconocer su valor y dignidad los hacía sentir seguros para incorporarse a las actividades de la parroquia y romper con el miedo generado por la ignorancia: "yo no tengo preparación, no tengo estudios".

La motivación generada por el párroco y la religiosa en un ambiente de dialogo y respeto cambió la actitud de los laicos:

> Durante todo este tiempo de trabajo en los grupos tomamos la actitud de ayudar a descubrir las diferentes cualidades de las personas, y favorecer un ambiente en el que todos pudieran expresarse.[34]

Paulatinamente, se fue dando un lugar muy importante a la gente que habitaba los pueblos y colonias al incorporarse a la estructura pastoral parroquial. Una expresión de su participación fueron las CEB, los equipos y el Consejo pastorales de la parroquia.

[33] José Ignacio González Faus *et al.*, *La batalla de Puebla*, Barcelona, Laia/Paperback (Teología, 47), 1980, p. 35.

[34] Enri, comentario en una sesión del Ministerio de la memoria.

> Las CEB fueron elementos de educación social. A través de reunirse en grupos de reflexión, implementaron el método de ver, pensar, actuar, evaluar y celebrar para analizar los problemas de su comunidad y decidir cuáles eran las estrategias y acciones a seguir, cuestionar qué fue lo que se ganó, qué se puede mejorar y qué falta por hacer, pero además siempre manteniendo un espíritu de lucha, fraternidad y fidelidad a Cristo. En palabras de ellos, 'no se puede caminar por la vida con un solo pie, siempre hay que caminar dando un paso en lo social y otro la fe, no podemos ir por el mundo sólo con lo social, pero tampoco sólo con la fe'. Los cambios se expresaron en las relaciones entre sacerdote y laicos, pueblo y autoridades y hombre y mujer.[35]

CONCEPTO DE PUEBLO DE DIOS

Para la comunidad parroquial de San Pedro de Verona Mártir, el pueblo de Dios construye su reino en la tierra, en un tiempo y espacio determinado donde pastores y laicos están en constante lucha por la justicia, y su fundamento es la fe en común.

> Los destinatarios prioritarios del reino son los pobres, Jesús les manifestó su predilección y optó por ellos. Así, la comunidad parroquial hace su opción por los pobres a la manera de Jesús, a quienes presta el servicio de promover la justicia y la defensa de los derechos humanos, así como el acompañamiento a los laicos que participan en las organizaciones populares y sociales.[36]

El impacto del trabajo pastoral del sacerdote y la religiosa fue la formación de nuevos sujetos a partir de una educación crítica y una praxis liberadora, con el propósito de hacer el reino de Dios en el presente. La Iglesia de los pobres dejó de fomentar una actitud de

[35] Rocío Martínez Guzmán y Mario Camarena Ocampo, "Las comunidades Eclesiales de Base y el cambio social en San Pedro Mártir", en Tania Hernández Vicencio (coord.), *Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI*, México, INAH, 2016, pp. 181-182.

[36] Parroquia San Pedro de Verona Mártir, Plan Pastoral Parroquial, Sector Ajusco II Decanato, VIII Vicaría, Arquidiócesis de México, Pueblo de San Pedro Mártir, Tlalpan, México, 1999, p. 4.

sumisión y promovió una fe liberadora que plantea la formación de nuevos sujetos a través de su participación y solidaridad con las causas que consideran justas.

LA POLÍTICA COMO UN ACTO CRISTIANO: PARTICIPACIÓN Y DENUNCIA

En este contexto, los sacerdotes de la parroquia impulsaron la cohesión, el compromiso y el trabajo en comunidad para que los habitantes de los pueblos defendieran sus derechos bajo los valores de justicia, acompañamiento y dignidad desde la Palabra, materializada en la Biblia y en documentos del Concilio Vaticano II.

Los laicos de este pueblo encontraron en la parroquia de San Pedro de Verona Mártir un espacio de organización, planeación y acompañamiento para la vida.

> [La lucha] por defender la tierra, […] unió tanto católicos, episcopales y mormones, […] nos invitaron, al ministro mormón, al ministro episcopal y a mí, en una gran asamblea para que les diéramos nuestra opinión y nos pidieron que los acompañáramos. [Ellos decían:] somos creyentes, somos religiosos y por eso los invitamos, somos creyentes, aunque de diferentes Iglesias, pero somos creyentes, denos su opinión y acompáñenos por favor, que nos quitan lo último que le queda al pueblo.[37]

El testimonio expresa la posición de un párroco dispuesto a dialogar con diferentes Iglesias, así como con campesinos y colonos, con ejidatarios y pequeños propietarios.

Este acompañamiento tiene su justificación en la concepción de justicia, dignidad y solidaridad. De esta manera participaron en forma activa en las luchas del pueblo durante la década de 1970. Este fenómeno sentó las bases para la construcción de un sujeto político que

[37] Entrevista a Jesús Ramos, realizada por Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán, el 16 de abril de 2010 en la Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, Tlalpan, México.

luchó por ser pueblo. La participación de estos habitantes en las luchas generó la formación de una nueva condición del pueblo y las colonias; su relación con las autoridades se transformó de una actitud de sumisión y clientelismo político hacia una conciencia de participación ciudadana. Lo que antes se veía como un favor, ahora era un derecho que, de manera digna, reivindicaba la búsqueda de justicia. El involucramiento de los laicos en los asuntos del pueblo y sus colonias desde una posición cristiana pasó de ser un movimiento por los servicios a ser una lucha por los derechos ciudadanos, con lo que forjaron una nueva forma de hacer política.

> [Una de las tácticas] que utilizaron los campesinos fue seguir al entonces presidente Luis Echeverría a todas partes donde iba. Siempre tenían lista una carta exigiéndole que fueran respetadas las tierras de San Pedro Mártir. La gente lo siguió a muchos lugares y todos cooperaban para que una comisión fuera hasta donde estaba el presidente a manifestarle su inconformidad por la amenaza que había de quitarles las tierras.[38]

Estamos ante una población que participa en la vida política de la comunidad a través de instituciones religiosas, sostenemos que la práctica sacramental forma parte del concepto esencial de religiosidad, pero también tiene una implicación en la vida política en el momento de impulsar políticas comunitarias para fortalecer el sentido de pueblo.[39]

A su vez, los habitantes de San Pedro Mártir enfrentaron desde su conciencia cristiana los problemas más lacerantes que estaban viviendo: desempleo, disolución familiar y comunitaria, corrupción intolerable, falta de participación ciudadana, etc. También los habitantes de los pueblos buscaron la construcción de una nueva forma de participación política y de vinculación con el Estado mexicano: formas de

[38] Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, *Campesinos Unidos. Lucha Popular. Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur treinta años de lucha y resistencia (1973-2003)*, México, inédito, 2003, p. 14.

[39] Véase el *Concilio Vaticano Segundo*, en el capítulo del culto divino, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_sp.html, y http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1992/documents/hf_jp-ii_ang_19920105.html

participación política, la búsqueda de alternativas a los modelos de desarrollo, reconocimiento de un pueblo con derechos, formas de representación políticas diferentes, etc., donde la parroquia es el corazón del pueblo, les da vida y fuerza para luchar por los pobres.

En 1973, los laicos se involucraron desde la parroquia en la lucha por conservar sus tierras contra el Colegio Militar.[40]

En el fragor de esa lucha, un sector de los habitantes del pueblo formó la organización Campesinos Unidos, la cual se estructuró al margen de las instituciones corporativas adheridas al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Entre 1973 y 1976 esta organización empezó a luchar por la construcción de una nueva forma de hacer política, en contra de las estructuras clientelares del gobierno, legitimada por una teología liberadora y con formas de hacer política desde una visión católica.

Al respecto, Enri comenta que la organización:

> Nació con motivo de la expropiación de las tierras del Colegio Militar. A partir de ese momento se empezó a luchar, si no tanto ya por la tierra, sí porque fuera un pago menos injusto, pero los campesinos no se quedaron solamente con eso. Se pensó en los pueblos y las colonias de los alrededores. Además de haber logrado un pago menos injusto, se logró el pago por las pertenencias, tanto de los campesinos como de los colonos, que fueron afectadas en sus propiedades, muy sencillas, pero que para ellos era su todo.[41]

Este movimiento adquirió un significado diferente en el momento en que los representantes de las Iglesias participaron en la defensa de las tierras. Los habitantes veían en ellos la esperanza de resistir el despojo al que estaban siendo sometidos por el Estado. Para los habitantes del pueblo fue algo natural unir sus creencias religiosas con su lucha. Los ministros de las tres iglesias presentes en el pueblo, católica, episcopal y mormona fueron invitados a externar su punto de vista frente a este grave problema. Se les preguntó su opinión acerca

[40] Este involucramiento se relaciona con la participación del padre Jesús.

[41] Testimonio de Enriqueta Curiel, citado en Eugenia Gutiérrez, "San Pedro Mártir: lo que se logró luchando". En revista *Rebeldía*, año 2, núm. 17, marzo 2014, p. 19.

de la necesidad de organizarse y su visión, como pastores, sobre la expropiación de las tierras. Al externar su oposición a tal atropello, se les pidió acompañar al pueblo, a no dejarlos solos. El actuar de los sacerdotes legitimaba el proceder de las personas. Si bien era importante el acompañamiento de las tres Iglesias cristianas, con el tiempo y con las presiones tanto del gobierno como de sus respectivas jerarquías, los pastores episcopales y mormones se retiraron y solamente quedó el pastor católico. La participación de la Iglesia marca un antes y un después.

> Yo creo que la Iglesia debe estar siempre al lado del pueblo cuando lucha con justicia y con verdad, yo creo que ese es su lugar, aunque haya rupturas. Uno no pretende el conflicto con nadie, ni quiere uno herir a nadie, pero sí toma partido con quien tiene la razón y la verdad, y está sufriendo un atropello. Ahí debe estar la Iglesia, arriesgándose a sufrir las consecuencias que sufre el propio pueblo.[42]

A partir de este acompañamiento, los habitantes del pueblo reforzaron su percepción de que su lucha era justa desde un punto de vista religioso, lo cual les dio la fuerza suficiente para soportar los múltiples embates del Estado.

El apoyo del párroco a los campesinos afectados que siguieron luchando, además de generar una reacción de hostilidad por parte del gobierno, causó un alejamiento de las autoridades locales (comisariado ejidal y subdelegación), y de los campesinos que ya habían aceptado la indemnización y eran utilizados por las autoridades del gobierno federal para socavar el movimiento. Así, por un lado, estaba el gobierno que destruía al campesinado y, por el otro, estaba la Iglesia de los pobres que defendía y acompañaba en su lucha a los campesinos en la defensa del pueblo.

Así, por primera vez en la historia de este país, una organización campesina independiente con un fuerte vínculo con la Iglesia, llevó

[42] Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, Campesinos Unidos. Lucha Popular, *Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, treinta años de lucha y resistencia (1973-2003)*, México, inédito, 2003, p. 13.

a Luis Echeverría, presidente de la república, y a su secretario de Reforma Agraria al salón parroquial para negociar directamente con los campesinos. El resultado de esas negociaciones fue fundamental en la vida del pueblo. Si bien las tierras les fueron expropiadas, la indemnización fue mayor y se obtuvieron muchas mejoras compensatorias para los pueblos, que fueron:

En San Pedro Mártir:

1. La secundaria técnica núm. 54
2. La casa de la cultura
3. El mercado popular
4. El empedrado de varias calles del pueblo
5. La ampliación del paso a desnivel que atraviesa la autopista
6. La introducción de drenaje y agua en el pueblo

Hay que mencionar que para la construcción de la secundaria, la casa de la cultura y el mercado los habitantes del pueblo donaron los terrenos necesarios.

En San Andrés Totoltepec:

7. La reconstrucción total de la escuela primaria "Tiburcio Montiel"
8. El mercado popular

En Tlalpan:

9. El mercado de flores de San Fernando

Campesinos Unidos y sus logros cristalizan los preceptos de liberación, justicia y dignidad emanados del Concilio Vaticano II. El acompañamiento del Padre Jesús y Enri expresa el compromiso de una Iglesia de opción preferencial por los pobres, que posibilitó cambios en las prácticas políticas: los laicos aprendieron a exigir sus derechos ciudadanos, de tal manera que la lucha por su derecho a ser pueblo impactó, más de cuatro décadas después, cuando en 2019 ganó su derecho a elegir a sus autoridades tradicionales en el contexto de lucha por su autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

Camarena Ocampo, Mario y Rocío Martínez Guzmán, *De la iglesia a las calles. La praxis de los sacerdotes en los movimientos sociales*, en prensa.

Concha, Miguel, "Teología de la liberación", en Norberto Bobbio. *Diccionario de política. Suplemento*, México, Siglo XXI, 1998.

González Faus, José Ignacio *et al.*, *La batalla de Puebla*, Barcelona, Laia/Paperback, 1980 (Teología, 47).

Marroquín, Enrique, Mecanoescrito, México, 1976.

Martínez Guzmán, Rocío y Mario Camarena Ocampo, "Las comunidades eclesiales de base y el cambio social en San Pedro Mártir", en Tania Hernández Vicencio (coord.), *Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI*, México, INAH, 2016, pp. 181-182.

Martínez Guzmán Rocío, "Nativos y avecindados: confrontación en un pueblo de Tlalpan", en Mario Camarena Ocampo (coord.), *La construcción de la memoria colectiva*, ENAH/INAH/Conaculta/Conacyt, México, 2010, pp. 27-39.

——, "Camilo Torres Restrepo, el amor eficaz en el movimiento armado", comentario en la presentación del libro *Camilo Torres Restrepo y el amor eficaz,* Parroquia San Pedro de Verona Mártir, México, 12 de marzo de 2016.

——, *Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur, Mujeres, memoria y conflicto en los procesos de organización y acción colectiva al sur de la Ciudad de México (1973-2020)*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2022

Parroquia San Pedro de Verona Mártir, *Memoria de los primeros pasos como comunidad parroquial*, México, 2018.

HEMEROGRAFÍA

Camarena Ocampo, Mario, "La república de las mujeres. Creación de un sujeto político en San Pedro Mártir", *Diario de Campo,* 13 agosto 2014, pp. 45-50.

El Despertar Popular, Boletín informativo, núm. 9, 24 de enero de 1978.

Gutiérrez, Eugenia. "San Pedro Mártir: lo que se logró luchando", *Rebeldía*, año 2, núm. 17, marzo de 2014.
Nuestro caminar, "XXV Aniversario de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir", México, 22 de septiembre de 1991.

DOCUMENTOS

Archivo Histórico del Arzobispado de México. Cancillería. Plan de Pastoral de las Parroquias de San Pedro Mártir y Santo Tomás Ajusco, 1973, Referencia 1973 227 4 52.
Archivo Histórico del Arzobispado de México. Cancillería. Plan de Pastoral de las Parroquias de San Pedro Mártir y Santo Tomás Ajusco. Documento a solicitud de P. Jesús Herrera. Sin clasificar.
Parroquia San Pedro de Verona Mártir. Plan Pastoral Parroquial. Sector Ajusco II Decanato, VIII Vicaría, Arquidiócesis de México, Pueblo de San Pedro Mártir, México, 1999.

FUENTES ORALES

Curiel, Enriqueta, sesión del Ministerio de la memoria de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir.
Ramos, Jesús, entrevista realizada por Mario Camarena Ocampo y Rocío Martínez Guzmán, el 16 de abril de 2010 en la Parroquia de San Pedro de Verona Mártir, México.
Rodríguez Luna, Juan, sesión del Ministerio de la memoria de la parroquia de San Pedro de Verona Mártir.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

http://www.vatican.va/content/vatican/es.html
Suárez, Hugo José, "La política desde la fe. La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano", *NUSO*, núm. 260, noviembre-diciembre, p. 109, disponible en: <https://library.fes.de/pdf-files/nuso/nuso-260.pdf>.

Epílogo

A lo largo de estas páginas hemos dado cuenta de las dificultades que la Iglesia católica ha enfrentado en su proceso de evangelización en la Nueva España y, posteriormente, en México. Con una mirada de larga duración, en el presente libro se exponen algunas de las principales tensiones y de los retos que ha enfrentado la institución eclesiástica a lo largo de seis siglos, en una tarea fundamental como es la vinculación entre la doctrina y la praxis del catolicismo.

Los autores de este libro hemos analizado problemas que consideramos clave para la historia social de la Nueva España y de México entre el siglo xvi y el xxi, con una visión crítica sobre la incidencia de la doctrina y pastoral católica en la sociedad mexicana, a través de los resolutivos de los concilios y las encíclicas papales. Hemos mostrado que uno de los principales obstáculos de la Iglesia para consolidar y renovar los vínculos con su grey es el incumplimiento de sus enseñanzas teológico-pastorales por parte de su propia jerarquía. Esta situación, aunada al poco conocimiento que tienen los fieles católicos de las recomendaciones conciliares y de las encíclicas, la distancia con la que observan sus preceptos y la segregación de su religiosidad popular, han contribuido a la pérdida de credibilidad de la Iglesia y a la profunda crisis en la que hoy se encuentra inmerso el catolicismo.

Reconocemos que diversos temas quedan pendientes en este libro, en especial, el análisis sobre los impactos del Concilio Vaticano I en el escenario de la segunda mitad del siglo xix y los albores del xx. Infortuna-

damente, no fue posible tratar aquí este importante tema, pero nos entusiasma la idea de contribuir a dicha reflexión en posteriores proyectos editoriales y convocar a colegas expertos en ese periodo, interesados en debatir sobre la acogida de las enseñanzas conciliares y su expresión en los procesos religiosos, sociales, políticos y culturales de nuestro país, en el tránsito del siglo XIX al XX. Reconocemos que el interés que despierta el Concilio Vaticano II, como uno de los eventos determinantes del siglo pasado, ha dejado su huella también en este libro. De ahí que el texto se integre con un segundo bloque de trabajos que ilustra, de forma más detallada, la relevancia de este encuentro ecuménico en la vida nacional.

Otro asunto que consideramos necesario retomar con detalle en posteriores trabajos colectivos, es el impacto de los concilios y encíclicas significativas, en especial en dos momentos de la historia de la Iglesia: durante la consolidación del neoconservadurismo católico expresado en los pontificados de Juan Pablo II (1978-2005) y Benedicto XVI (2005-2013), y en el contexto del pontificado de Francisco (2013), quien ha retomado los mandatos del Concilio Vaticano II con el fin de reformar y transformar algunos aspectos del funcionamiento de la estructura eclesial y, sobre todo, de la concepción sobre su misión pastoral.

No se puede perder de vista que la política clerical que mantuvo el Vaticano con Juan Pablo II y con Benedicto XVI contribuyó a la crisis de legitimidad de la institución eclesiástica y a la pérdida de adeptos del catolicismo frente a otros credos. De acuerdo con las reflexiones de varios colectivos de laicos mexicanos, preocupados por la problemática de la Iglesia en México y en América Latina, y ocupados en el desarrollo de nuevas experiencias de acción comunitaria tanto dentro de la estructura católica como en diálogo con la religiosidad popular, las dificultades de la Iglesia católica derivan de sus problemas estructurales, el fuerte clericalismo, la mercantilización de la fe y la falta de contundencia de sus dirigentes frente a las denuncias de delitos que agravian a su feligresía y a la sociedad en general, como los relativos a la pederastia clerical y al lavado de dinero por parte del banco Vaticano.[1]

[1] XVI Sínodo de los Obispos “Por una Iglesia sinodal” (2021-2023), proceso de escucha, octubre de 2021-abril de 2022.

Los problemas estructurales de la Iglesia católica obstaculizan una relación más estrecha y directa entre sus distintas instancias eclesiásticas y con sus bases. Bajo la lógica actual, se reproduce una visión elitista, marcadamente eurocentrista y altamente jerarquizada de la tarea evangelizadora de la Iglesia. El clericalismo, por su parte, se traduce en un asunto de control y de ejercicio del poder de forma autoritaria, y para el que la atención de las demandas y necesidades de la grey están en función de la fuerza económica y política de las diócesis. En cuanto al asunto de las denuncias por pederastia, si bien la Iglesia católica se ha visto obligada a reconocer lo que denomina "los errores y las faltas" cometidas por algunos de sus prelados y sacerdotes, sigue sin profundizar en el esclarecimiento y la condena de los delitos cometidos, los cuales debieran ser sancionados por la ley civil.

Con la llegada a la Santa Sede de un papa latinoamericano como Francisco, se han instrumentado varios cambios importantes en la política vaticana, con los que se pretende renovar el papel de la Iglesia católica en el mundo actual y, sobre todo, refrendar el apoyo al activismo laico, particularmente de los jóvenes, en el proceso evangelizador. Recordemos que sus principales encíclicas, *Lumen Fidei*, *Laudato Si'* y *Fratelli tutti*, expresan las ideas esenciales de un ambicioso proyecto denominado "La Iglesia va en camino", y tienen como base el Concilio Vaticano II y la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

Para comprender la labor del papa, hay que reconocer que sus concepciones abrevan del proyecto ecuménico que inspiró al Concilio Vaticano II y de la impronta que dejaron en el imaginario católico las reuniones episcopales realizadas en Latinoamérica. Recordemos que, desde la segunda mitad de la década de los cincuenta del siglo xx, el continente americano comenzó a ser reconocido como un territorio clave para la reevangelización, debido al creciente número de fieles.

Como es sabido, dichas reuniones tuvieron su antecedente en Roma, en 1899, cuando se llevó a cabo el Concilio Plenario de América Latina. En esta asamblea se coincidió en la necesidad de realizar reuniones periódicas en el ámbito de las diócesis para conocer la realidad del continente. Estos encuentros volverían a cobrar relevancia y tendrían una amplia proyección social y política en la segunda mitad del siglo xx,

con la I Conferencia del Episcopado Latinoamericana (Celam), realizada en Río de Janeiro, Brasil, en 1955,[2] donde se reconoció la falta de instrucción religiosa y la carencia de sacerdotes en la zona como limitantes del proceso reevangelizador.

La segunda Celam, realizada en Medellín, Colombia, en 1968, fue clave para el despegue de un nuevo activismo pastoral de la Iglesia católica latinoamericana. En ese encuentro se destacó el importante papel de la Iglesia para la transformación de América Latina, a la luz de los resolutivos del Concilio Vaticano II. En particular, sobre la misión pastoral se enfatizó la necesidad de retomar la evangelización por medio de la catequesis y la liturgia, además de instar a los sacerdotes y obispos a tener presentes las necesidades sociales propias de la región. Es decir, un sector del catolicismo reconocía la crisis que en pleno cambio de época experimentaba su Iglesia; se identificaba con claridad el distanciamiento de la institución respecto a la sociedad latinoamericana y se confirmaba la urgencia de construir puentes entre la doctrina y la práctica del cristianismo. Fue en ese escenario donde nació la opción preferencial por los pobres.[3]

La tercera y la cuarta Celam se llevaron a cabo en el contexto del ascenso del neoconservadurismo católico, encabezado por el carismático y conservador papa Juan Pablo II. En la tercera Celam, realizada en México, en 1979, el tema de los derechos humanos y la problemática de la gente joven del continente americano fueron clave y se definieron como un rasgo distintivo y como potencial para la reevangelización del continente. En el encuentro se resaltó la unidad histórica y cultural latinoamericana y la necesidad de que el Evangelio cobrara forma en ese entorno. La opción preferencial por los pobres y la opción preferencial por los jóvenes se consolidaron como los proyectos prioritarios de un sector de la jerarquía y, sobre todo, del laicado, y las comunidades eclesiales de base se consolidaron como parte esencial de la

[2] 1ª Conferencia General del Celam, Río de Janeiro, 1955, disponible en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf

[3] II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, documentos finales de Medellín, disponible en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

acción pastoral en Latinoamérica. No obstante, esta corriente ha sido perseguida por el sector conservador de la jerarquía católica, y en el caso de la Ciudad de México, las CEB fueron reconocidas institucionalmente sólo hasta la Asamblea Diocesana, realizada en 1992.[4]

En la cuarta Celam, que se efectuó en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992, se enfatizó el papel de los laicos, pero en el marco de lo que la Santa Sede llamó "La Iglesia en movimiento", un proyecto por medio del cual los tradicionales grupos de laicos y los movimientos eclesiásticos se vincularon con una amplia gama de actores de la sociedad civil de ideología conservadora. Para abonar a ese proyecto, se enfatizaron como líneas pastorales el uso de la comunicación masiva, la función de la Iglesia en la orientación de las políticas de los gobiernos, el impulso de las universidades católicas y la utilización de todos los recursos de la tecnología para difundir los valores del catolicismo.[5]

La quinta reunión, realizada en Aparecida, Brasil, en 2007, se denominó Conferencia General Latinoamericana y del Caribe y se realizó durante el pontificado de Benedicto XVI. En dicha reunión, si bien se habló de la necesidad de "salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos", lo cierto es que Benedicto XVI mostró su incapacidad para vincularse con sociedades cada vez más complejas y plurales. El papa tuvo el apoyo de los grupos más conservadores dentro de la Santa Sede y mantuvo una actitud hostil hacia los grupos progresistas dentro de la Iglesia y respecto a las religiones minoritarias.[6] Durante su pontificado fue imposible cumplir con el objetivo de "convocar a todas las fuerzas vivas a la evangelización del pueblo de Dios en América Latina y el Caribe". En medio de una fuerte crisis institucional y de escándalos por abuso sexual a menores, por parte de varios prelados y sacerdotes católicos en diversas partes del mundo, seis años después de Aparecida, en febrero de 2013, Bene-

[4] Puebla 40 años después, disponible en: https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-10/puebla-40-anos-despues.html

[5] Documento de Santo Domingo, disponible en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

[6] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, disponible en: https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf

dicto XVI anunció su retiro, convirtiéndose en el primer papa en renunciar a la silla de Pedro en 598 años.

Ahora bien, aunque el pontificado y el proyecto del papa Francisco han sido recibidos de forma entusiasta por un sector de la feligresía y una parte –ciertamente minoritaria– de la jerarquía católica, han encontrado fuertes resistencias de los grupos de poder dentro de su Iglesia. En este escenario adverso, en enero de 2020, el papa Francisco respondió a la petición de organizar la sexta Celam con la propuesta de llevar a cabo la I Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, reunión que concretó entre abril y agosto de 2021, con el objetivo de impulsar un proyecto sinodal y transformar la estructura clerical.

Francisco ha enfatizado el imperativo de la sinodalidad, es decir, de impulsar un proceso de acción conjunta en el diálogo y la concordia, entre "el pueblo y el clero". El papa ha puesto en el centro del debate católico la recuperación de un objetivo planteado desde 2007 bajo el lema "Todos somos discípulos misioneros", con el que se ha lanzado una convocatoria a todos los católicos, miembros de otras iglesias, librepensadores, agnósticos y ateos para unirse en reflexión. Francisco es un convencido de que la participación de los laicos en la misión pastoral y, en especial, de las mujeres, los jóvenes y los movimientos populares, es vital para el catolicismo en el mundo y, en especial, para América Latina. El papa ha ido incluso más allá al llamar la atención sobre la necesidad de reflexionar desde la bioética con relación a temas como el aborto y la eutanasia; también ha expresado un mensaje más abierto y, de alguna forma, más receptivo sobre los matrimonios entre personas del mismo sexo y sobre el tema de la no discriminación respecto al género. Su objetivo es "escuchar al Pueblo de Dios", por lo que ha denominado a este, el "Tiempo de la escucha".[7]

Aunque la consigna de Francisco es que "la Iglesia del tercer milenio debe ser sinodal o no será", la realidad es que en la estructura eclesiástica prevalece un modelo "sacramentalista" que prioriza las relaciones autoritarias, los intereses económicos y los vínculos estrechos con el poder político, y que mantiene una cerrazón para atender

[7] Mario Camarena y Lourdes Villafuerte, "La Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe: ¿Avance hacia la sinodalidad?", documento de trabajo, México, 2021.

diversos temas de sociedades más plurales y complejas, marcadas por profundas desigualdades. Este proyecto hegemónico no reconoce la importancia de la memoria, las historias locales y los procesos comunitarios. Los grupos conservadores dentro de la Iglesia no sólo se han centrado en un desarrollo teológico desvinculado de la realidad de su Iglesia –entendida ésta como la comunidad de creyentes–, tal como sucedió durante el pontificado de Benedicto XVI, sino también en la consolidación de un pragmatismo que terminó por fortalecer a poderosas organizaciones trasnacionales como el *Opus Dei* y los Legionarios de Cristo, siempre en sintonía con las élites poderosas y no con los amplios sectores de la sociedad.

En ese contexto, los albores del siglo XXI fueron el escenario de fuertes tensiones al interior de la Iglesia. Crearon el ambiente propicio para la elección de un papa latinoamericano, con lo que la curia romana pretendió lanzar un mensaje de "reconocimiento y de inclusión" al catolicismo periférico, en el afán de recuperar un poco de las filias perdidas, en especial en un continente esencial para el catolicismo como es América Latina. Pero, a pesar del discurso renovador de Francisco y de los múltiples esfuerzos de algunos sectores y grupos católicos por traducir e instrumentar en la vida cotidiana las enseñanzas del Evangelio, el catolicismo se ve cada vez más presionado por el avance de otros credos y por el creciente número de personas que declaran no tener religión.

El número de fieles católicos ha venido cayendo en el mundo, en América Latina y, por supuesto, en México. En el continente americano esta situación se expresó con claridad desde 1995, cuando 80% de la población encuestada dijo ser católica; luego, en 2018, los católicos en el continente representaron apenas 59%, en contraposición con el incremento de los miembros de las Iglesias evangélicas,[8] en especial en Centroamérica. Es decir que, en poco más de treinta años, el perfil religioso de América Latina cambió de forma sorprendente. Además de la pérdida de fieles del catolicismo, el ascenso de los evangélicos y su consecuente inclusión en el campo político, hay cada vez

[8] Véase Sofía Brahm, "Realidad religiosa de Latinoamérica", disponible en: https://www.humanitas.cl/iglesia/realidad-religiosa-de-latinoamerica.

más latinoamericanos que declaran no pertenecer a religión alguna. En este rubro destacan países como República Dominicana, El Salvador y Chile.[9]

Si bien en naciones como Paraguay y México la caída del catolicismo ha sido menos pronunciada; según el Censo de Población y Vivienda de 2020 el porcentaje de católicos en México cayó 5 puntos porcentuales respecto a 2010 y 10 puntos respecto a 1990. En 2010, 82.7% de los mexicanos encuestados se declaró católico, mientras que en 2020 el porcentaje fue de 77.7%. Por otro lado, el porcentaje de mexicanos adscritos a las iglesias protestantes ha venido creciendo, y sobre todo, ha aumentado el grupo de mexicanos que no profesan una religión. En el censo de 2010, 7.5% de los encuestados dijo pertenecer a una Iglesia protestante y en 2020 esta población fue de 11.2%. En el segundo caso, en 2010, 4.7% de los mexicanos dijo no tener religión y en 2020 este grupo representó 10.6%. A pesar de esta caída en la feligresía católica, México todavía aún mantiene un porcentaje respetable de católicos, por lo menos entre los países con mayor población a nivel mundial, pues sólo es rebasado por países como Brasil y Filipinas en el número absoluto.

Además de estos datos que muestran las transformaciones religiosas de América Latina y, sobre todo, la crisis de la Iglesia católica, es importante destacar que la religiosidad popular parece no verse afectada. Las devociones a las vírgenes más representativas en distintos países de la zona, por ejemplo, la Virgen de Luján en Argentina, Nuestra Señora de Aparecida en Brasil o la Virgen de Guadalupe en México, o patronos como el Señor de Los Milagros en Perú, siguen siendo el centro de la devoción de un amplio sector de la población de esas naciones.

Como hemos mencionado líneas arriba, el contacto con los jóvenes y la preparación de nuevos católicos ha sido un objetivo central de la Iglesia desde el último cuarto del siglo xx. Sin embargo, hoy día es difícil encontrar un adolescente entusiasmado por acudir a los servicios religiosos, por conocer y analizar los documentos de su iglesia o por involucrarse en la organización de base. La institución eclesiástica

[9] *Id.*

parece necesitar más que un líder con rostro amable y empático con las necesidades del mundo actual y de los grupos más vulnerables, requiere una transformación que haga creíble la posibilidad de la traducción de la doctrina en praxis. El papa Francisco tiene la sensibilidad para identificar problemas concretos de su Iglesia, pero no parece tener el poder para organizar a las mayorías que lo respalden para avanzar en los cambios que requiere la estructura institucional, la reglamentación interna y los usos y costumbres de una Iglesia hegemónica en el mundo occidental durante muchos siglos.

Sin duda, queda mucho por reflexionar, debatir e investigar; en este sentido, una veta por indagar es la relativa al impacto de las encíclicas más relevantes de la actualidad, desde la perspectiva de una amplia gama de organizaciones, redes y grupos de laicos. Quienes colaboramos en este libro, agradecemos al amable lector su interés por pensar con nosotros algunos de los asuntos centrales para la historia social de México, a partir de la tensión entre la doctrina y la praxis de las enseñanzas conciliares en un territorio clave para el catolicismo. Mantener una actitud atenta y crítica sobre los procesos que definen a una institución tan importante como la Iglesia católica, sin duda, contribuye a una mejor y mayor comprensión de distintas dimensiones de la vida nacional.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Brahm, Sofía, "Realidad religiosa de Latinoamérica", disponible en: <https://www.humanitas.cl/iglesia/realidad-religiosa-de-latinoamerica>.

Camarena, Mario y Lourdes Villafuerte, "La Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe: ¿Avance hacia la sinodalidad?", documento de trabajo, México, 2021.

XVI Sínodo de los Obispos "Por una Iglesia sinodal" (2021-2023), proceso de escucha, octubre de 2021-abril de 2022.

1ª Conferencia General del CELAM, Río de Janeiro, 1955, disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf>.

II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, documentos finales

de Medellín, disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf>.

Puebla 40 años después, disponible en: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-10/puebla-40-anos-despues.html>.

Documento de Santo Domingo, disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf>.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, disponible en: <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf>.

Censo de Población y Vivienda, 2020, en Censo de Población y Vivienda 2020 (inegi.org.mx).

Del cielo a la tierra
Acogida y praxis de las enseñanzas conciliares
en Nueva España y México (siglos xvi al xxi)
en su edición electrónica
se terminó en abril de 2024

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión del
Instituto Nacional de Antropología e Historia.

COLECCIÓN
HISTORIA
SERIE GÉNESIS

Quienes participamos en este libro aportamos al debate sobre la impronta que dejaron en México, a lo largo de varios siglos, algunos de los concilios clave de la Iglesia católica. En esta obra colectiva analizamos la adopción y aplicación de algunos preceptos conciliares en instancias nacionales y locales. Documentamos la complejidad que produjo en el mundo católico la discusión eclesial de conceptos eje de la moral cristiana. Y analizamos el reto de traducir y llevar a la práctica las enseñanzas conciliares en espacios culturales plurales, donde sujetos sociales diversos las adoptaron y las llenaron de un contenido particular. En este sentido, el libro contribuye al debate sobre la tensión histórica entre la doctrina y la praxis de los resultados de tan importantes asambleas, en un territorio clave para el catolicismo, como fue la Nueva España y , posteriormente, México.

La idea es presentar una mirada amplia, enfatizando las experiencias institucionales locales y la perspectiva de los sujetos sociales. Sobre la base de distintas metodologías y fuentes aportamos nuevos elementos para el análisis del influjo que algunos concilios católicos capitales han dejado en la historia social, política, cultural y religiosa de la Nueva España y de México. Aún hay mucho por reflexionar, debatir e investigar, en particular, en el escenario de los profundos cambios que el pontificado de Francisco ha impreso en la institución religiosa, en la prédica y en la práctica católica. Mantener una actitud atenta y crítica sobre los procesos que definen a una institución tan importante como la Iglesia católica siempre es relevante en la perspectiva latinoamericana, y, sin duda, siempre aportará valiosos elementos para una mayor comprensión de la vida nacional.



